



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

مركز البحوث والدراسات الإسلامية  
بجامعة القاهرة

# مبادئ الأصول

بمفهوم في أصول القانون ومبادئ الأدلة

تأليف  
محمد زهير الدين

الطبعة الأولى  
بمطبعة جامعة القاهرة  
1987

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# سند الاصول بحوث فى اصول القانون و مبانى الدلاله

كاتب:

محمد السند

نشرت فى الطباعة:

فاروس

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريات الكمبيوترىة

# الفهرس

٥	الفهرس
٣٥	سند الاصول بحوث فى اصول القانون و مبانى الدلاله المجلد الثانى
٣٥	اشاره
٣٥	اشاره
٣٩	مباحث الظن
٣٩	اشاره
٤١	١ . الإعتبار
٤١	اشاره
٤٣	١ . المنهج الصحيح فى ترتيب مباحث الأصول
٤٣	اشاره
٤٣	موقع باب الحجج
٤٣	اشاره
٤٤	صغرويه مباحث الحجج لكبرى الإعتبار
٤٤	السير المنهجى الصحيح لمباحث الأصول
٤٤	اشاره
٤٥	سرّ تقديم بحث الإعتبار
٤٨	٢ . المنهج المقترح فى البحث عن الإعتبار
٤٨	اشاره
٤٨	المرحله الأولى: البحث فى حقيقه الإعتبار
٤٩	المرحله الثانيه: البحث فى الإعتبار العقلانى
٤٩	اشاره
٤٩	النقطه الأولى: تعريف الإعتبار العقلانى
٤٩	تعدد التسميات
٥١	النقطه الثانيه: وجه الحاجه إلى الإعتبار العقلانى وموقعه من التشريع والعقل

٥٣	النقطة الثالثة: تقسيمات الإعتبار العقلاني
٥٤	الفوارق بين الإعتبار الأدبي والإعتبار القانوني
٥٤	اقتصار العامه على البُعد الأدبي
٥٧	دور علم المعاني في علم الأصول
٥٧	مبشرات منهج الأصول السائد في تصدير مباحث الألفاظ
٥٧	ثمره تقسيم الإعتبار إلى أدبي وقانوني
٥٨	علم المعصوم بالحكم الشرعي
٥٩	المرحلة الثالثه: في الإمضاء الشرعي للاعتبار العقلاني
٦٢	٣ . عرض أدلّه الإمضاء
٦٢	الدليل الأول: درك العقل
٦٢	اشاره
٦٢	نقد الدليل الأول
٦٣	الدليل الثاني: دليل الإنسداد
٦٣	اشاره
٦٤	ساحه حجّيه الإعتبارات في ضوء دليل الإنسداد
٦٤	شمول الإنسداد للإعتبارات المستجده
٦٥	رتبه دليل الإنسداد في جنب سائر الأدلّه
٦٥	الدليل الثالث: العرف
٦٥	اشاره
٦٥	تفسير آخر للآيه
٦٦	ترجيح التفسير الأول
٦٦	ظهور الآيه في وظيفه الحاكم
٦٧	عدم دلالة الآيه على إمضاء الإعتبار
٦٧	الدليل الرابع: إنها صغريات لاعتبارات شرعيه
٦٧	اشاره
٦٨	مشكله هذا التصوير

٦٨	تقريب لصلاحية الإمضاء للطبيعي
٧٠	الدليل الخامس: كونها صغريات لكبريات شرعية
٧٠	اشاره
٧١	الخبرويه الموضوعيه
٧١	الدليل السادس: ايكال الأمر إلى العقلاء
٧١	اشاره
٧٢	حقيقه الإمضاء
٧٣	الفرق بين التأسيس والإمضاء
٧٤	كاشفيه السكوت عن الإمضاء
٧٤	المقصود من الإيكال
٧٦	الدليل السابع: حجيتها من باب الإطمئنان
٧٦	اشاره
٧٦	وقفه في هذا الدليل
٧٧	دور الإطمئنان الشخصي في حصول النوعي
٧٨	خلل أخرى في دليل الإطمئنان
٧٨	عدم انضباط الإطمئنان الشخصي
٧٩	حجيه الإطمئنان النوعي
٧٩	جريان سيره العقلاء على العمل بالإطمئنان الشخصي وتحليل هذه السيره
٨٠	النتائج التي انتهينا إليها من أدله الإمضاء
٨١	الإعتبار الشرعي بنحو الإقتضاء
٨٢	٤ . في الردع الشرعي وعدمه
٨٢	اشاره
٨٢	النقطه الأولى: الحديث عن عدم الردع في الأصول
٨٢	النقطه الثانيه: البعد المشترك بين المسائل الأربعة
٨٢	اشاره
٨٤	هيمنه الكتاب والسنة

٨٤	قوة الدلالة وأهميه الحكم
٨٤	ثمرات قاعده التناسب الطردى
٨٥	ضوابط المخالفه
٨٧	النقطه الثالثه: بيان المائز بين المسائل الأربعة
٨٧	اشاره
٨٧	المائز بين المسأله الثانيه والمسائل الأخرى
٨٧	التناسب بين قوه دليل الردع ودرجه التجذر
٨٨	مائز المسأله الثالثه عن الرابعه
٨٨	المائز بين المسأله الثالثه و الرابعه وبين المسأله الأولى
٨٨	الإمضاء وعدم الردع
٩٠	٥ . سريان الإمضاء فى عمود الزمان
٩٠	اشاره
٩٠	زوايا بحث إمضاء الإعتبارات العقلانيه أو ردعها
٩١	مناط الإمضاء الشرعى للإعتبار العقلاني
٩١	اشاره
٩٣	فقه المقاصد
٩٤	الأصل الأولى هو الثبات
٩٤	قرائن عدم عموميه الإمضاء
٩٤	اشاره
٩٤	تقييم تلك القرائن
٩٦	نتيجه ما تقدم
٩٨	٢ . التعبد بالظن
٩٨	اشاره
١٠٠	١ . معانى إقتضاء الحجّيه
١٠٢	٢ . إمكان التعبد بالظن
١٠٢	اشاره



- ١٠٢ ----- محاذير ابن قبه
- ١٠٢ ----- اشاره
- ١٠٢ ----- جواب الشيخ الأعظم عن الإشكال الأول
- ١٠٣ ----- جواب آخر من الشيخ
- ١٠٣ ----- عرض آخر من البحث
- ١٠٣ ----- اشاره
- ١٠٤ ----- عرض الشبيهه بلسان الفخر الرازي
- ١٠٤ ----- الصيغه الحديثه للشبيهه
- ١٠٥ ----- عمق الشبيهه الأولى
- ١٠٥ ----- تقييم الجواب الأول من الشيخ
- ١٠٥ ----- تعليق المحقق العراقي
- ١٠٦ ----- تقييم الجواب الثاني للشيخ
- ١٠٦ ----- إتقان جواب الشيخ
- ١٠٧ ----- نتائج كلام الشيخ
- ١٠٩ ----- تقييم الجواب الثالث من الشيخ
- ١٠٩ ----- المائز بين الجواب الثاني والثالث
- ١١٠ ----- الإستدلال على رأى الشيخ (قدس سره)
- ١١١ ----- الإجابة عن الشبهه الرابعه
- ١١٢ ----- صياغه أخرى للشبيهه
- ١١٢ ----- ردّ الشبهه
- ١١٣ ----- لزوم العصمه علماً وعملاً
- ١١٣ ----- تقييم جواب الشيخ المشترك عن إشكالي ابن قبه
- ١١٤ ----- مناقشه صاحب الكفايه
- ١١٤ ----- نقد المناقشه الثالثه
- ١١٥ ----- إتقان إثارة الشيخ
- ١١٦ ----- تقريب الإصفهاني لمختار الشيخ

١١٧	تعميق في تقريب الإصفيهاني
١١٨	نقد المناقشه الثانيه للأخوند
١١٨	قاعده الإمكان وليده قاعده التناسب
١١٨	جريان قاعده الإمكان في العقيدته
١٢٠	٣ . الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي
١٢٠	اشاره
١٢١	الأقوال في حقيقه الحكم الظاهري
١٢١	اشاره
١٢٢	التصويب والتخطئه
١٢٢	التصويب المنسوب إلى جلّ الأشاعره
١٢٣	التصويب المنسوب إلى المعتزله
١٢٥	نظريه الشيخ في الحكم الظاهري
١٢٥	كنه المصلحه السلوكيه
١٢٥	المناقشه في النظرية
١٢٦	جواب الشيخ عن المناقشه
١٢٨	نتائج البحث
١٢٨	الدليل على وقوع هذا التدارك
١٣٠	العرض الصحيح للمصلحه السلوكيه
١٣١	نتائج العرض الصحيح
١٣١	الأمر الأول: الفرق بين الصياغتين
١٣٢	الأمر الثاني: تصوير الإتياد في صورته الخطأ
١٣٣	عرض نظريه صاحب الكفايه
١٣٤	اختلاف كلمات الأخوند في تفسير الحكم الظاهري
١٣٤	نتائج التفسيرات على صعيد اجتماع الحكمين
١٣٤	نتائج التفسيرات على صعيد التنافي في الإراده
١٣٥	رفع التنافي بذكر حلين

- ١٣٥ ----- سزّ عدوله من الحلّ الأول إلى الثاني
- ١٣٦ ----- أطروحه المحقق الإصفهاني (قدس سره) في حلّ التنافي
- ١٣٦ ----- حقيقه الحكم الظاهري عند الإصفهاني (قدس سره)
- ١٣٦ ----- اختلاف ألسنه الأدله على حجّيه خبر الواحد
- ١٣٧ ----- وجه اتخاذ القول بجعل الحكم المماثل عند الإصفهاني
- ١٣٧ ----- أطروحه النائيني في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري
- ١٣٨ ----- مقدمه في خصائص العلم التكويني
- ١٣٨ ----- معنى اعتبار الشيء علماً
- ١٤٠ ----- المائز بين الأماره والأصل المحرز
- ١٤٠ ----- الأصل المحرز عند الآخوند
- ١٤٠ ----- مناقشه العراقي في الأصل التنزيلي
- ١٤١ ----- الإجابة عن مناقشه العراقي
- ١٤١ ----- تقرير الشاهرودي لمبنى النائيني (قدس سرهما)
- ١٤٢ ----- علم تعبدى أو علم وجداني حاصل من التعبد
- ١٤٢ ----- تساؤلات حول تقرير الشاهرودي لمبنى النائيني
- ١٤٣ ----- اعتبار الأماره حكم تكليفي
- ١٤٣ ----- صياغات للتساؤل الثالث
- ١٤٥ ----- ملاحظات على التساؤل الثالث
- ١٤٥ ----- أقسام التنزيل
- ١٤٦ ----- اعتبار الأماره من أيّ أقسام التنزيل؟
- ١٤٧ ----- الفرق بين مصحح الجعل وأثره
- ١٤٧ ----- المختار في المسأله
- ١٤٨ ----- عدم إمكان تصرف الشارع في موضوع القضيّه العقليه
- ١٤٨ ----- جواب الأعلام
- ١٤٩ ----- منجّز به الإحتمال
- ١٥٠ ----- ثمرات هذا المبنى

- ١٥٠ ..... تساؤلات حول مبنى منجزيه الإحتمال
- ١٥١ ..... الفرق بين نظريه حق الطاعه ونظريه منجزيه الإحتمال
- ١٥١ ..... بيان نظريه حق الطاعه
- ١٥٢ ..... المناقشه فى نظريه حق الطاعه
- ١٥٢ ..... منشأ نظريه حق الطاعه
- ١٥٤ ..... مدعياننا
- ١٥٤ ..... الإستدلال على المدعيات
- ١٥٥ ..... الجمع بين إدراك العقل للبراء وإدراكه لمنجزيه الإحتمال
- ١٥٥ ..... المقصود من البيان
- ١٥٧ ..... ثمرات نظريتنا
- ١٥٨ ..... عود إلى شبهه ابن قبه
- ١٥٨ ..... أقسام التزاحم
- ١٦٠ ..... التشكيك فى التنجيز
- ١٦٠ ..... الحكم الصورى
- ١٦١ ..... خلاصه ما تقدم
- ١٦٢ ..... مشكله الإسناد فى الأمارات
- ١٦٣ ..... الفروق بين الحكم الظاهرى والتخيلى
- ١٦٦ ..... ٤ . الشك فى الحجيه
- ١٦٦ ..... اشاره
- ١٦٦ ..... نظريه مدرسه الوحيد
- ١٦٦ ..... نظريه أخرى
- ١٦٦ ..... اشاره
- ١٦٧ ..... تحديد دائره العلم
- ١٦٨ ..... مختارنا فى شرط الفعلية
- ١٦٨ ..... اشاره
- ١٧٠ ..... آثار الحكم الظاهرى

١٧٠	أدله تعليق الحجّه على العلم
١٧٠	إشاره
١٧٠	الدليل الأول: ذكره الشيخ الأنصارى
١٧١	مناقشه الآخوند فى تقريب الشيخ
١٧٢	ملاحظه على مناقشه الآخوند
١٧٢	الحق فى الإشكال على الشيخ
١٧٣	تلخيص المطلب
١٧٤	العلاقه بين حرمة الإسناد وحرمة التشريع
١٧٤	الدليل الثانى: ذكره الآخوند
١٧٥	المناقشه فى الدليل الثانى
١٧٥	الدليل الثالث: ذكره الشيخ
١٧٥	ملاحظه الميرزا على الشيخ
١٧٥	تتابع الملاحظات
١٧٦	ملاحظات حول النقض الخامس
١٧٧	بعض الحديث حول الحكم الطبيعى والفعلى
١٧٨	الحكم المطلق والحكم الحىثى
١٧٨	العوده إلى البحث
١٨٠	جريان استصحاب عدم الحجّيه من دون محذور تحصيل الحاصل
١٨١	الدليل الرابع: جريان البراءه فى الحجّيه عند الشك فيها
١٨٢	عدم لغويه تنجّز المنجّز ثانياً
١٨٢	معنى التداخل الكبير
١٨٢	التداخل الصغير
١٨٣	معنى اشتداد التنجيز وعدم اشتداده
١٨٣	التعذير مثل التنجيز يقبل الإشتداد
١٨٤	ملاحظه وجواب
١٨٦	الدليل الخامس: دلالة البدائل على عدم حجّيه المشكوك

- ويلاحظ على هذا الدليل ..... ١٨٦
- الدليل السادس: التمسك بالآيات الناهية عن العمل بالظن ..... ١٨٧
- الفرق بين الشك في الخاص والشك في الحاكم ..... ١٨٧
- جواب النائيني (قدس سره) ..... ١٨٧
- جواب السيد الخوئي (رحمه الله) ..... ١٨٨
- جواب السيد الصدر (قدس سره) ..... ١٨٨
- مختارنا في الجواب ..... ١٨٩
- ٣ . الظهورات ..... ١٩٠
- اشاره ..... ١٩٠
- تمهيد ..... ١٩٢
- اشاره ..... ١٩٢
- أصعده البحث في الظهور ..... ١٩٢
- أقسام الظهور ..... ١٩٢
- أنواع القرائن ..... ١٩٣
- اشاره ..... ١٩٣
- دور علم اللغة والنحو والبلاغه في شؤون الكلام ..... ١٩٤
- فهم النص في ظلّ دراسته ظروف النص ..... ١٩٥
- خارطه الظهورات في نظام الشيخ ..... ١٩٥
- ١ . المقام الأول: البحث في حجّيه الظهور ..... ١٩٧
- منشأ حجّيه الظهور ..... ١٩٧
- اشاره ..... ١٩٧
- معنى تقنين العقلاء ..... ١٩٧
- حجّيه الظهور من باب الضروره الفطريه ..... ١٩٨
- اشاره ..... ١٩٨
- توجيهً لناجزيه دلالة الظهور القطعيه في المدلول التصوري ..... ١٩٨
- الدلاله التعليقيه في المدلول التفهيمي والجدى ..... ١٩٩

- أَيُّ ظَاهِرٍ هُوَ الْحَجَّهْ؟ ..... ٢٠٠
- اِشَارَه ..... ٢٠٠
- حَجَّيْهِ الظُّهُورِ العَرَفِيِّ ..... ٢٠٠
- حَجَّيْهِ الظُّهُورِ الدَّقِيِّ ..... ٢٠١
- ٢ . المَقَامِ الثَّانِي: تَحْدِيدُ دَائِرَةِ حَجَّيْهِ الظُّهُورِ عِنْدَ المَحْقِقِ القَمِيِّ ..... ٢٠٥
- اِشَارَه ..... ٢٠٥
- التَّفْصِيلُ بَيْنَ مَنْ كَانَ فِي عَصْرِ النِّصِّ وَبَيْنَ مَنْ لَمْ يَكُنْ ..... ٢٠٥
- التَّفْصِيلُ بَيْنَ مَنْ قَصِدَ إِفْهَامَهُ وَمَنْ لَمْ يَقْصِدْ ..... ٢٠٥
- اِشَارَه ..... ٢٠٥
- حَجَّيْهِ الظَّنِّ الشَّخْصِيِّ ..... ٢٠٦
- بَعْضُ مَوَانِعِ الوُصُولِ إِلَى الظُّهُورِ ..... ٢٠٧
- مَوْجِزُ عَوَامِلِ العَجْزِ عَنِ الوُصُولِ إِلَى ظُهُورِ النِّصِّ الدِّينِيِّ ..... ٢٠٧
- مَلاحِظَاتٌ عَلَى حَجَّيْهِ الظُّهُورِ ..... ٢٠٨
- تَأْثِيرُ البَيْئَةِ عَلَى فَهْمِ النِّصِّ ..... ٢٠٨
- تَأْثِيرُ الجَوِّ الذَّهْنِيِّ عَلَى فَهْمِ النِّصِّ ..... ٢٠٩
- تَأْثِيرُ العُلُومِ عَلَى فَهْمِ النِّصِّ ..... ٢١٠
- تَأْثِيرُ مَعْرِفَةِ المَوْضُوعِ عَلَى فَهْمِ النِّصِّ ..... ٢١٠
- تَأْثِيرُ اخْتِلَافِ الآرَاءِ فِي فَهْمِ النِّصِّ ..... ٢١١
- تَفْسِيرُ ظَاهِرِهِ الإِخْتِلَافِ ..... ٢١١
- تَأْثِيرُ العُلُومِ فِي المَعْرِفَةِ الدِّينِيَةِ ..... ٢١٢
- لَا رَأْيَ يَمْتَثِلُ الحَقِيقَةَ ..... ٢١٢
- نَتَائِجُ تِلْكَ المَوْأَخِذَاتِ ..... ٢١٣
- تَهْيِئَةُ لِلجَوَابِ عَنِ المَلاحِظَاتِ ..... ٢١٤
- عَرَضُ الأَجُوبَةِ ..... ٢١٥
- الجَوَابُ الأَوَّلُ: مَعطِيَاتُ الإِخْتِلَافِ ..... ٢١٦
- الإِخْتِلَافُ عُبُورَ عَن حُدُودِ السِّدَاجِهِ فِي إدْرَاكِ الوَاقِعِ ..... ٢١٦

- ٢١٧ ..... الجواب الثاني: هو النقص
- ٢١٨ ..... الجواب الحلى
- ٢١٨ ..... الجواب الثالث: ظهور بطون القرآن تدريجياً
- ٢١٩ ..... بين حدّين: الشك واليقين
- ٢١٩ ..... ثبات معرفه الواقع
- ٢٢٠ ..... التردد مع وجود الدليل وكذا الرفض من دون دليل غير منهجى
- ٢٢١ ..... الجواب الرابع: الإختلاف دليل على وجود ميزان للفهم
- ٢٢٢ ..... الجواب الخامس: تأثير البيئه فى قراءه النص
- ٢٢٢ ..... فى جانب الموضوع
- ٢٢٣ ..... فى جانب المحمول
- ٢٢٣ ..... التخطئه فى الجملة لا بالجملة
- ٢٢٣ ..... دور العلوم فى تشكيل قرينه الفهم
- ٢٢٤ ..... دور المعرفه البشريه فى مستوى المراد الجدى
- ٢٢٤ ..... الجواب السادس: المعرفه ليست على وزان واحد
- ٢٢٥ ..... تغاير شاكله الإعتبارات
- ٢٢٦ ..... الظاهر والباطن فى كلام الله على مقتضى السنّه الكونيه
- ٢٢٧ ..... الجواب السابع: التقطيع والنقل بالمعنى
- ٢٢٨ ..... عدم وجاهه بعض التفاصيل
- ٢٢٩ ..... دعوى الإنصراف من دون دليل
- ٢٣٠ ..... الظن الشخصى فى حجّيه الظهور
- ٢٣١ ..... ٣ . المقام الثالث: حجّيه ظواهر الكتاب
- ٢٣١ ..... الآراء حول ظواهر الكتاب
- ٢٣١ ..... اشاره
- ٢٣١ ..... العلاقه بين الكتاب والسنّه
- ٢٣٢ ..... شواهد الأخباريين:
- ٢٣٤ ..... شواهد العلّامه الطباطبائى



- ٢٣٥ ..... رأى العلامه فى المتشابهه
- ٢٣٦ ..... افتراق نهج القرآن عن نهج المحاورات العرفيه
- ٢٣٧ ..... النقطتان الهامتان فى تفسير القرآن عند العلامه
- ٢٣٧ ..... المعنى الصحيح للروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى عند العلامه
- ٢٣٧ ..... شواهد لنظريه العلامه
- ٢٣٨ ..... تلخيص النظرية
- ٢٣٨ ..... ملاحظات على العلامه
- ٢٣٩ ..... أولاً: دور المعلم فى إراءه الطريق
- ٢٣٩ ..... تفسير القرآن بالقرآن يحتاج إلى عصمه الفهم
- ٢٣٩ ..... ثانياً: فهم خفايا القرآن يحتاج إلى الإحاطه بمراتب الخلقه
- ٢٤٠ ..... ثالثاً: قول النبى ٩ فى عرض القرآن من حيث الحجّيه
- ٢٤١ ..... رابعاً: أقسام الروايات الوارده فى ذيل الآيات
- ٢٤٢ ..... نظريه العلمانيين
- ٢٤٢ ..... جذور النظرية فى كلمات العرفاء
- ٢٤٣ ..... ملاحظات على الصياغه العرفانيه
- ٢٥١ ..... نظريه السيد البروجردى
- ٢٥١ ..... السنّه ناظره إلى القرآن
- ٢٥٢ ..... تصوّر المعيه على صعيد الحجّيه
- ٢٥٣ ..... دليل صياغه المعيه
- ٢٥٤ ..... آثار نظريه المعيه
- ٢٥٥ ..... العلاقه بين الكتاب والسنّه والعقل
- ٢٥٨ ..... ضروره الرجوع إلى الظن ولو غير المعتبر منه
- ٢٥٩ ..... تحصيل التواتر المعنوى فى روايات المعارف
- ٢٦١ ..... ٤ . المقام الرابع: البحث فى تواتر القراءات القرآنيه وعدمه
- ٢٦١ ..... سرّ البحث فى تواتر القراءات
- ٢٦١ ..... التشكيك فى تواتر القراءات من السيد الخوئى (قدس سره)

- ٢٦١ - ..... اشارة
- ٢٦٢ - ..... تقويه تواتر القراءات
- ٢٦٣ - ..... أربع نقاط لبيان الحق في المسأله
- ٢٦٣ - ..... اشارة
- ٢٦٣ - ..... قطعيه القرآن سنداً ومتناً لا دلالة
- ٢٦٣ - ..... اختلاف القراءات لا يستلزم التحريف
- ٢٦٤ - ..... تأثير اختلاف القراءات في الدلاله
- ٢٦٥ - ..... مناقش اختلاف القراءات
- ٢٦٦ - ..... بطون القرآن
- ٢٦٦ - ..... نتيجة النقاط الأربع عدم إثبات تواتر القراءات
- ٢٦٧ - ..... دعوى الإجماع والمناقشه فيها
- ٢٦٧ - ..... بيان المختار
- ٢٦٧ - ..... اشارة
- ٢٦٨ - ..... حصول إمضاء القراءات في زمن الأئمه (عليهم السلام)
- ٢٦٩ - ..... الإمضاء ظاهري
- ٢٦٩ - ..... ثمره بحث تواتر القراءات
- ٢٧٠ - ..... ٥ . المقام الخامس: الأصول اللفظيه
- ٢٧٠ - ..... اشارة
- ٢٧٠ - ..... معنى الأصل اللفظي
- ٢٧٠ - ..... اشارة
- ٢٧٠ - ..... الأصل اللفظي هل هو تعبدى أم لا؟
- ٢٧١ - ..... ثمره هذا البحث
- ٢٧١ - ..... استخدام لغه القانون في الشرع
- ٢٧١ - ..... اشارة
- ٢٧٢ - ..... المراد من الإمضاء في باب المعاملات
- ٢٧٢ - ..... ضروره الإمام بالمبادئ التصوريه القانونيه

- ٢٧٢ ..... أقسام الأصول اللفظية
- ٢٧٣ ..... مرجع الأصول اللفظية
- ٢٧٣ ..... بيان الإصهاني لعدم التعارض بين الأصول اللفظية
- ٢٧٤ ..... تعميم الإشكال إلى كل الجعول العقلانيه
- ٢٧٤ ..... ملاحظات على الإصهاني
- ٢٧٤ ..... وجه حجيه الأصول اللفظية
- ٢٧٤ ..... شرط حجيه الأصول اللفظية
- ٢٧٨ ..... ٦ . المقام السادس: حجيه قول اللغوى
- ٢٧٨ ..... أهميه هذا البحث
- ٢٧٨ ..... تعميم البحث لكل علوم الأدب
- ٢٧٨ ..... اشاره
- ٢٧٨ ..... مهمته اللغوى
- ٢٧٩ ..... عدم اعتناء اللغويين بذكر السند
- ٢٨٠ ..... أدله حجيه قول اللغوى وتقييمها
- ٢٨١ ..... ملاحظه حول الإشكال الأول
- ٢٨٢ ..... معنى الإطمئنان الشخصى
- ٢٨٣ ..... الأمارات العقلانيه المستجده
- ٢٨٣ ..... تخريج أصولى لحجيتها
- ٢٨٣ ..... إمضاء الشارع هل يكون للكبرى أو للصغرى؟
- ٢٨٤ ..... شواهد داله على إمضاء الكبرى
- ٢٨٧ ..... تأثير إحراز الملاك فى الإمضاء
- ٢٨٧ ..... تخطئه المصدق لا الملاك
- ٢٨٨ ..... حجيه قول اللغوى من باب أنه من أهل الخيره
- ٢٨٩ ..... الإمضاء ليس للإدعان بل لمنشأه
- ٢٨٩ ..... الخطأ فى تعبير الإطمئنان الشخصى
- ٢٩٠ ..... قانون العقلاء شريعته كامله

- وجه إِمضاء الكبرى من خلال الصغرى ..... ٢٩٠
- الملاحظه على الإشكال الثاني ..... ٢٩١
- الملاحظه على الإشكال الثالث ..... ٢٩١
- الملاحظه على الإشكال الرابع ..... ٢٩٢
- أصناف سير العقلاء ..... ٢٩٣
- ٤ . الإجماع ..... ٢٩٤
- اشاره ..... ٢٩٤
- ١ . نقاط تمهيديه فى الإجماع ..... ٢٩٤
- الأولى: سز اختصاص البحث بالإجماع المنقول بخبر الواحد ..... ٢٩٤
- الثانيه: دور المعصوم فى حجّيه الإجماع ..... ٢٩٧
- الثالثه: ما هو المكتشف بالإجماع؟ ..... ٢٩٨
- الرابعه: الإجماع فى الإستعمالات المختلفه ..... ٢٩٨
- الخامسه: الإجماع القولى والعملى ..... ٢٩٩
- السادسه: الإجماع منشأ خاص أو منشأ عام؟ ..... ٢٩٩
- السابعه: رتبه الإجماع فى الحجّيه ..... ٣٠٠
- اشاره ..... ٣٠٠
- وراء كلِّ -إجماعٍ دليلٌ ..... ٣٠٠
- الثامنه: الإجماع الكاشف عن السبب أو المسبب ..... ٣٠١
- ٢ . الإجماع المحضّل ..... ٣٠٢
- أدلّه حجّيه الإجماع المحضّل بمعنى الإتفاق وتطابق الآراء بعضها مع البعض الآخر ..... ٣٠٢
- اشاره ..... ٣٠٢
- قاعده اللطف ..... ٣٠٣
- مناقشه السيّد المرتضى فى قاعده اللطف ..... ٣٠٣
- دليل تراكم القرائن ..... ٣٠٥
- شروط كشف الإجماع عن وجود نص خفى علينا ..... ٣٠٥
- قرائن تزيد درجه الكشف المزبور ..... ٣٠٤

- ٣٠٧ ..... كاشفيه الإجماع عن السيره
- ٣٠٨ ..... الحس الفقهي
- ٣٠٨ ..... موانع تضعف من درجه الكشف المزبور
- ٣٠٩ ..... إعمال النظر من المتقدمين
- ٣١٠ ..... تكافؤ القرائن الموجهه للتقويه أو للتضعيف
- ٣١٠ ..... التمسك بالروايات
- ٣١١ ..... هل يمكن الإستدلال على حجّيه الإجماع بخبر الواحد؟
- ٣١٢ ..... الترتب بين الحجج
- ٣١٢ ..... ضروره التناسب بين الدليل وبين المدعى
- ٣١٣ ..... ضروره التناسب بين مقام الثبوت وبين مقام الإثبات
- ٣١٤ ..... لا يمكن إثبات حجّيه الإجماع الستى بروايه
- ٣١٤ ..... ٣ . الإجماع المنقول بخبر الواحد
- ٣١٤ ..... اشاره
- ٣١٤ ..... شرط حجّيه خبر الواحد
- ٣١٤ ..... اشاره
- ٣١٤ ..... ما هو دليل توفّر الشرطين فى حجّيه الخبر؟
- ٣١٧ ..... رأى الشيخ الأعظم (رحمه الله)
- ٣١٨ ..... عويصه فى حجّيه الخبر الناقل للإجماع
- ٣١٨ ..... اشاره
- ٣١٨ ..... تسريه العويصه إلى موارد أخرى
- ٣١٩ ..... حلّ العويصه فى تلك الموارد
- ٣١٩ ..... حلّ العويصه فى نقل الإجماع
- ٣٢٠ ..... التفصيل هو المختار
- ٣٢١ ..... تنبيهات بحث الإجماع
- ٣٢٤ ..... ٥ . الشهره
- ٣٢٤ ..... اشاره

٣٢٦	مصنّب البحث
٣٢٧	١ . أقسام الشهره
٣٢٨	٢ . أدلّه حجّيه الشهره وتقييمها
٣٢٨	اشاره
٣٣٠	عدم دلالة المقبوله على الحجّيه المستقله للشهره الفتوائيه
٣٣١	دعوى وحده الملاک في حجّيه الخبر وحجّيه الشهره الفتوائيه
٣٣١	أدلّه عدم حجّيه الشهره
٣٣١	( ١ ) استدلال النراقى على عدم حجّيه الشهره
٣٣٢	ملاحظه نقديه من النراقى
٣٣٢	إجابته عن إشکال النراقى
٣٣٢	ملاحظه أخرى على الإستدلال
٣٣٢	وجاهه إستدلّاله
٣٣٣	( ٢ ) القول بحجّيتها يستلزم عدم حجّيتها
٣٣٣	( ٣ ) عدم إمكان إثبات حجّيتها بروايه واحده
٣٣٤	٣ . جابريه الشهره وكاسريتها
٣٣٤	تغايير ماهيه الشهره الروائيه والعملية مع ماهيه الشهره الفتوائيه
٣٣٤	معنى الجبر
٣٣٥	عدم الملازمه بين الحجّيه المستقله وغير المستقله
٣٣٥	معنى حجّيه الشهره
٣٣٥	اشاره
٣٣٦	تقريب لجابريه الشهره
٣٣٧	متعلّق الجبر والكسر
٣٣٧	تصحيح ما قد قيل
٣٤٠	٦ . خير الواحد
٣٤٠	اشاره
٣٤٢	١ . نقاط تمهيديه

- ٣٤٢ ..... النقطة الأولى: أقسام الخبر
- ٣٤٢ ..... اشاره
- ٣٤٢ ..... الخبر المتواتر
- ٣٤٣ ..... التواتر المعنوي
- ٣٤٣ ..... الخبر المستفيض
- ٣٤٤ ..... درجات التواتر
- ٣٤٤ ..... التواتر متكفل لتأمين الطريق وأجنبي عن المضمون
- ٣٤٤ ..... الخبر الضعيف
- ٣٤٥ ..... أحكام الخبر الضعيف
- ٣٤٦ ..... الخبر المدسوس
- ٣٤٧ ..... النقطة الثانية: تخريجات العمل بروايات الكتب الأربعة
- ٣٤٨ ..... النقطة الثالثة: الفرق بين درجات الحكايه ( الروايه والفتوى والحكم )
- ٣٤٨ ..... اشاره
- ٣٤٩ ..... تقريبٌ لحجّيه الخبر الحسى
- ٣٤٩ ..... النقطة الرابعة: مراحل عمليه الإستنباط
- ٣٥١ ..... النقطة الخامسة: جهات البحث عن حجّيه الخبر
- ٣٥١ ..... النقطة السادسة: تقسيمات الحديث الأربعة
- ٣٥١ ..... اشاره
- ٣٥٢ ..... أهميه تلك التقسيمات
- ٣٥٣ ..... بركات تلك التقسيمات
- ٣٥٣ ..... النقطة السابعه: وجوب حفظ الدين على صعيد العلم والعمل
- ٣٥٥ ..... ٢ . أدلّه المانعين
- ٣٥٥ ..... اشاره
- ٣٥٥ ..... الدليل الأول: الكتاب العزيز
- ٣٥٥ ..... الدليل الثانى: طوائف من الروايات
- ٣٥٦ ..... الدليل الثالث: الإجماع

- ٣٥٦ ..... الدليل الرابع: العقل -
- ٣٥٧ ..... ٣. أدلته المثبتين .....
- ٣٥٧ ..... اشاره .....
- ٣٥٩ ..... الدليل الأول: القرآن الكريم .....
- ٣٥٩ ..... اشاره .....
- ٣٥٩ ..... الآية الأولى: آية النبأ .....
- ٣٥٩ ..... سبب نزول الآية .....
- ٣٥٩ ..... وقفه مع مفردات الآية .....
- ٣٦٠ ..... شرط الدلالة على المفهوم .....
- ٣٦٠ ..... الإستدلال بمفهوم الشرط .....
- ٣٦٠ ..... المناقشه الأولى في هذا التقريب .....
- ٣٦١ ..... التفكيك بين الشرط والموضوع .....
- ٣٦٢ ..... ثمرات تقسيم القيود .....
- ٣٦٢ ..... الفرق بين الشرط والموضوع .....
- ٣٦٣ ..... تقريب آخر للإستدلال بالشرط .....
- ٣٦٤ ..... المناقشه في التقريب .....
- ٣٦٤ ..... أنماط الموضوعات التركيبية .....
- ٣٦٤ ..... ثمره هذا التقسيم .....
- ٣٦٥ ..... تقريب لعدم المفهوم للجمله الشرطيه .....
- ٣٦٥ ..... جواب عن هذا التقريب .....
- ٣٦٦ ..... ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه في الجمله .....
- ٣٦٧ ..... العلاقه بين الموضوع والشرط إنضماميه فيثبت المفهوم .....
- ٣٦٨ ..... المناقشه الثانيه في الإستدلال بآيه النبأ .....
- ٣٦٨ ..... ملاحظات على هذه المناقشه .....
- ٣٦٩ ..... هل المعالجات القانونيه تكفي في حل التعارض في الأدله المتصله؟ .....
- ٣٧٠ ..... ملاحظه الصدر على النائيني .....



- ٣٧٠ ..... نقد ملاحظه الصدر
- ٣٧٢ ..... المناقشه الثالثه فى الإستدلال بأيه النبأ
- ٣٧٣ ..... ملاحظات على هذه المناقشه
- ٣٧٤ ..... المناقشه الرابعه فى الإستدلال بأيه النبأ ( الخبر مع الواسطه )
- ٣٧٥ ..... حلول لهذه المناقشه
- ٣٧٥ ..... حلّ الشيخ الحائرى
- ٣٧٦ ..... ملاحظه على حلّ الحائرى
- ٣٧٦ ..... حلّ الآخوند
- ٣٧٨ ..... الحلّ المختار
- ٣٧٩ ..... الإستدلال على الحجّيه بمفهوم الوصف
- ٣٧٩ ..... الإستدلال على الحجّيه بمفهوم التحديد
- ٣٨٠ ..... التقريب الآخر لدلاله الآيه
- ٣٨٠ ..... دائره حجّيه خبر العادل؛ لسانه أو أعماله؟
- ٣٨١ ..... الفرق بين التبتين والطرح
- ٣٨٢ ..... معنى وجوب التبتين
- ٣٨٢ ..... الآيه الثانيه: آيه النفر
- ٣٨٢ ..... تقريب الإستدلال
- ٣٨٣ ..... مجموعه من الإشكالات على الإستدلال بأيه النفر
- ٣٨٣ ..... الإشكال الأول: المناقشه فى معنى لعلّ
- ٣٨٣ ..... تقييم الإشكال
- ٣٨٤ ..... الإشكال الثانى: كيفيه ترتب الحذر على الإنذار
- ٣٨٤ ..... تقييم الإشكال
- ٣٨٥ ..... الإشكال الثالث: لا بدّ من علم المنذر
- ٣٨٥ ..... تقييم الإشكال
- ٣٨٥ ..... الإشكال الرابع: عدم صدق الإنذار على الروايه
- ٣٨٦ ..... الإشكال الخامس: الآيه تثبت حجّيه الفتوى لا الروايه

- ٣٨٦ ..... لا فرق بين الفتوى والرواية في زمن النص
- ٣٨٧ ..... الإشكال السادس: عدم حجّيه الظن في الأصول
- ٣٨٨ ..... المختار في تقريب الإستدلال وحلّ المناقشات
- ٣٨٩ ..... استفاده الإمضاء من الكلّي فوقاني
- ٣٨٩ ..... الإستدلال بالأولويه في آيه نفر
- ٣٩٠ ..... جواب الإشكال الرابع
- ٣٩٠ ..... جواب الإشكال الخامس
- ٣٩١ ..... جواب الإشكال السادس
- ٣٩١ ..... الجواب عن الجبهه المشتركه في الإشكالات
- ٣٩٢ ..... موضوع الحجّه هو الفهم العام للدين
- ٣٩٢ ..... الآيه الثالثه: آيه الكتمان
- ٣٩٣ ..... تقريب الإستدلال
- ٣٩٣ ..... المراد من (ما يتناه للناس)
- ٣٩٣ ..... عرض الإشكالات على تقريب الإستدلال
- ٣٩٣ ..... الإشكال الأول: الكتمان لا يتحقق في مضمون خبر الواحد
- ٣٩٤ ..... تقييم الإشكال
- ٣٩٤ ..... الإشكال الثاني: عنوان (في الكتاب) لا يشمل الروايات
- ٣٩٤ ..... تقييم الإشكال
- ٣٩٤ ..... الآيه الرابعه: آيه الذكر
- ٣٩٥ ..... التقريب الإجمالي
- ٣٩٥ ..... عرض الإشكالات
- ٣٩٦ ..... الجواب عن الإشكالات
- ٣٩٦ ..... فرق آيه الذكر مع آيتي نفر والكتمان
- ٣٩٧ ..... الشارع تكلم بلغه العقلاء
- ٣٩٨ ..... الآيه الخامسه: آيه الأذن
- ٣٩٨ ..... التقريب الإجمالي لدلاله الآيه

- ٣٩٨ ..... المناقشه فى دلالة الآيه .....
- ٣٩٨ ..... تقويه دلالة الآيه بروايتين .....
- ٣٩٩ ..... عدم دلالة الروايتين على المدعى .....
- ٤٠١ ..... الدليل الثانى: السنه .....
- ٤٠١ ..... إجمال ما ذكره الأعلام .....
- ٤٠١ ..... ملاحظات عامه على ما ذكره الأعلام .....
- ٤٠٢ ..... تقييم الملاحظه .....
- ٤٠٢ ..... عرض طوائف الروايات .....
- ٤٠٤ ..... خلاصه الإستدلال بهذه الطوائف .....
- ٤٠٥ ..... حدود حجيه الخبر بحسب الأخبار .....
- ٤٠٦ ..... مفاد الصحيحين .....
- ٤٠٦ ..... روايه عبد العزيز بن المهتدى .....
- ٤٠٧ ..... المناقشه فى روايه عبد العزيز .....
- ٤٠٩ ..... صحيحه الحميرى .....
- ٤١٠ ..... روايه إسماعيل بن الفضل الهاشمى .....
- ٤١٢ ..... الدليل الثالث: الإجماع .....
- ٤١٢ ..... اشاره .....
- ٤١٢ ..... تدافع دعوى الشيخ والسيد فى هذا الإجماع .....
- ٤١٢ ..... ما ذكر فى حلّ هذا التدافع .....
- ٤١٤ ..... الإلفات إلى نكته مهمه .....
- ٤١٥ ..... الشك فى التدليس على الثقه .....
- ٤١٧ ..... الدليل الرابع: السيره .....
- ٤١٧ ..... العلاقه بين التقنين الشرعى والبشرى .....
- ٤١٧ ..... تمييز سيره المتشرعه عن سيره العقلاء .....
- ٤١٨ ..... تصادق السيرتين فى مورد .....
- ٤١٩ ..... تقرير دليل سيره المتشرعه لإثبات حجيه الخبر .....

- ٤١٩ ..... أقسام السيره العقلانيه
- ٤٢٠ ..... فائده التقسيم
- ٤٢٠ ..... وجود السيره على العمل بخبر الثقه
- ٤٢١ ..... عدم حجيه الخبر الموثوق بصدوره بالوثوق الشخصى
- ٤٢٢ ..... دعوى رادعيه الآيات (الناهيه عن الظن) عن السيره
- ٤٢٢ ..... ردّ الدعوى
- ٤٢٤ ..... حكومه السيره على الآيات الناهيه
- ٤٢٥ ..... تناسب الردع مع المردوع
- ٤٢٦ ..... كون الشارع رئيس العقلاء
- ٤٢٨ ..... قضيه الدور فى الرادعيه
- ٤٣١ ..... تصنيف الآيات الناهيه عن الظن
- ٤٣٣ ..... العلاقه الثبوتيه بين التقنين الشرعى والعقلانى
- ٤٣٤ ..... الفوارق بين العموم الفوقانى وما دونه من العمومات
- ٤٣٥ ..... الوجوه فى تفسير العلاقه الثبوتيه بين التقنينين
- ٤٣٨ ..... الدليل الخامس: العقل
- ٤٣٨ ..... اشاره
- ٤٣٩ ..... الكشف والحكومه
- ٤٤٣ ..... ٤ . تنبيهات تتعلّق بخبر الواحد
- ٤٤٣ ..... التنبيه الأول: حجّيه خبر الثقه أو الموثوق به؟
- ٤٤٣ ..... اشاره
- ٤٤٣ ..... تعريف الخبر الموثوق به
- ٤٤٣ ..... الفارق بين خبر الثقه والخبر الموثوق به
- ٤٤٥ ..... ثمره وجود الفارق بين خبر الثقه والخبر الموثوق به
- ٤٤٦ ..... التنبيه الثانى: حجّيه الخبر أو عدم حجّيته فى الإعتقادات
- ٤٤٦ ..... أهميه المسأله وغموضها
- ٤٤٧ ..... أدلّه المانعين

- ٤٤٨ ..... المختار فى المسأله
- ٤٤٨ ..... الفارق بين الحكم الفقهي والأصولي
- ٤٤٩ ..... الجبهه الأولى: تصوير الحكم الفقهي
- ٤٤٩ ..... القوى الثلاثة للنفس
- ٤٥٠ ..... الايمان هو الفعل الإختياري
- ٤٥٠ ..... إمكان التعبد فى الايمان
- ٤٥١ ..... شبهه الدور فى وجوب الفحص فى النبوه
- ٤٥٢ ..... خلاصه البحث فى الجبهه الأولى
- ٤٥٣ ..... شبهه لغويه الحكم الفقهي بعد وجود حكم العقل فى التوحيد
- ٤٥٣ ..... الجبهه الثانيه: الحكم الأصولي
- ٤٥٤ ..... حقيقه التعبد بالظن فى العقائد
- ٤٥٥ ..... البحث فى المقتضى
- ٤٥٦ ..... البحث فى المانع
- ٤٥٨ ..... التنبيه الثالث: كيفيه تخريج الخبر الحسن والقوى
- ٤٥٨ ..... اشاره
- ٤٥٨ ..... وجه العمل بخبر الحسن
- ٤٥٩ ..... توضيح المسأله
- ٤٥٩ ..... درجات الإحراز لصفات الراوى
- ٤٦٠ ..... أصاله العداله
- ٤٦١ ..... حسن الظاهر مغاير للعداله
- ٤٦١ ..... أدله أماريه حسن الظاهر
- ٤٦٥ ..... عدّه ملاحظات
- ٤٦٧ ..... التنبيه الرابع: حجّيه خبر الواحد أو عدم حجّيته فى الموضوعات
- ٤٦٧ ..... اشاره
- ٤٦٧ ..... عدم حجّيه خبر الواحد فى الموضوعات عند القدماء
- ٤٦٧ ..... المختار فى المسأله

- ٤٦٨ ..... تقریب المستمسك
- ٤٧٠ ..... التنبيه الخامس: في جبر الضعيف بالشهره العمليه والفتوايه وكسر الخبر الصحيح بهما
- ٤٧٠ ..... الآراء في المسأله
- ٤٧٠ ..... في جبر الشهره العمليه
- ٤٧١ ..... المناقشه في رأى السيد الخوئى (قدس سره)
- ٤٧٢ ..... أدله جابريه الشهره وتقييمها
- ٤٧٣ ..... في جبر الشهره الفتوايه
- ٤٧٣ ..... إعراض المشهور عن الخبر الصحيح
- ٤٧٤ ..... جبر الدلاله وكسرها بالشهره
- ٤٧٦ ..... التنبيه السادس: في حلّ شبهه الدس في أخبار الإماميه
- ٤٧٦ ..... اشاره
- ٤٧٦ ..... حلّ شبهه الدس
- ٤٧٨ ..... التنبيه السابع: في ضروره معرفه اصطلاحات علم الحديث
- ٤٧٨ ..... اشاره
- ٤٧٨ ..... الضعيف والمدسوس
- ٤٧٩ ..... الصحيح والمعتبر
- ٤٧٩ ..... الرؤيه المجموعيه
- ٤٨٢ ..... التنبيه الثامن: أدله حجّيه الخبر هل تشمل الجانب العلمى أيضاً؟
- ٤٨٥ ..... ٧ . حجّيه الظن المطلق
- ٤٨٥ ..... اشاره
- ٤٨٧ ..... من فوائد هذا البحث
- ٤٨٨ ..... ١ . أدله حجّيه الظن المطلق
- ٤٨٨ ..... اشاره
- ٤٨٨ ..... الدليل الأول: وجوب دفع الضرر المحتمل
- ٤٨٨ ..... اشاره
- ٤٨٨ ..... التحقيق في الظن بالعقوبه الأخرويه

٤٨٩	التحقيق فى المسأله
٤٩١	التحقيق فى الضرر الدينوى
٤٩٢	تقويت المصلحه هل هو ضرر؟
٤٩٣	الدليل الثانى: رجحان العمل بالظن
٤٩٣	الدليل الثالث: ما ذكره صاحب الرياض
٤٩٤	الدليل الرابع: دليل الإسداد
٤٩٨	٢ . مقدمات دليل الإسداد
٤٩٨	اشاره
٤٩٨	ترميم المقدمات
٤٩٩	وجه اجراء التعديلات
٥٠٠	التحقيق فى المقدمه الأولى
٥٠٤	التحقيق فى المقدمه الثانيه
٥٠٤	التحقيق فى المقدمه الثالثه
٥٠٤	اشاره
٥٠٤	آراء الأساطين فى هذه المقدمه
٥٠٧	المنشأ الشرعى لتنجز العلم الإجمالى
٥٠٧	الصياغه الأولى
٥٠٨	الصياغه الثانيه
٥٠٩	الصياغه الثالثه
٥١٠	الدليل على الصياغه الأولى
٥١١	أدله الصياغه الثالثه
٥١٢	الصياغه الرابعه
٥١٦	التحقيق فى المقدمه الرابعه
٥١٦	اشاره
٥١٦	إشكال وجواب
٥١٨	مؤاخذه على التبعض فى الإحتياط

٥١٩	بيان الفرق بين التبويض في الإحتياط والظن على الحكومه
٥٢٠	توضيح السؤال ثانياً
٥٢١	الجواب عن السؤال
٥٢٢	بيان المائز بين الإحتياط الفقهي والأصولي
٥٢٤	الخلط بين القسمين من الإحتياط في كلمات الأعلام
٥٢٥	المناقشه في كلام الشيخ
٥٢٥	إبطال الإحتياط وسائر الخيارات الأخرى عدا الظن
٥٢٦	مناقشات
٥٢٧	قاعده الحرج الثانيه
٥٢٨	أدله القاعده
٥٣٠	إبطال البراءه وسائر الأصول النافيه
٥٣٠	إبطال الأصول المثبتة
٥٣١	إبطال القرعه
٥٣٢	إبطال الرجوع إلى من يرى الإنفتاح
٥٣٣	في المقدمه الخامسه
٥٣٤	٣ . تنبيهات الإنسداد
٥٣٤	التنبيه الأول: الظن بالطريق والظن بالواقع
٥٣٤	إشاره
٥٣٤	دعوى الإختصاص بالظن الواقع أو بالظن بالطريق
٥٣٤	منشأ توهّم الإختصاص بالظن بالواقع
٥٣٥	منشأ توهّم الإختصاص بالظن بالطريق
٥٣٦	وجود القدر المتيقن في العلم الإجمالي بنصب الطرق
٥٣٧	عباره غامضه لصاحب الكفايه (قدس سره)
٥٣٨	شرح الحائري (قدس سره)
٥٣٨	شرح آخر لكلام الآخوند (قدس سره)
٥٣٩	إشكال وجواب



٥٤٠	درجات إراءه العلم الإجمالي عن الواقع
٥٤٠	استدلال هدايه المسترشدين لاختصاص نتيجه الإنسداد بالظن بالطريق
٥٤٢	تبيين استدلال صاحب الحاشيه (قدس سره)
٥٤٤	التنبيه الثاني: الكشف والحكومه
٥٤٨	التنبيه الثالث: تعميم النتيجه بلحاظ الأسباب والموارد والمراتب
٥٤٨	اشاره
٥٤٨	أقسام الطريق
٥٥٠	حقيقه الحجيه
٥٥٢	التنبيه الرابع: في كيفيه تعقل عموم النهي عن القياس في حال الإنسداد
٥٥٢	اشاره
٥٥٤	إشكال آخر في المقام
٥٥٤	ما ذكره بعض المحققين في الجواب عن الإشكال
٥٥٥	سر الإكتفاء على الظنون المعهوده
٥٥٦	التنبيه الخامس: عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم
٥٥٧	التنبيه السادس: الظن في الشبهات الموضوعيه
٥٥٨	٤ . المختار في دليل الإنسداد
٥٥٨	اشاره
٥٥٨	الأمر الأول: صياغه جديده لدليل الإنسداد
٥٥٨	اشاره
٥٥٨	الشاهد الأول
٥٦٠	الشاهد الثاني
٥٦١	الأمر الثاني: في تاريخ الإنسداد
٥٦١	الأمر الثالث: في فوائد الإنسداد وسلبياته إلى حد الخطوره
٥٦١	اشاره
٥٦٢	ظاهره المرحله الرابعه
٥٦٢	تقييم تلك الظاهره

٥٦٤ ----- سلبيات الإنسداد

٥٦٥ ----- إيجابيات الإنسداد

٥٦٥ ----- فقاهه الفقيه بالتقطن على الأدله الإجتهاديه

٥٦٦ ----- مراحل الإستنباط الفقيهيه

٦٠٩ ----- تعريف مركز

سرشناسه:سند، محمد، ١٩٦٢-م.

عنوان و نام پديد آور:سند الاصول بحوث في اصول القانون و مباني الدلاله / تقرير ابحاث محمد السند ؛ بقلم جعفر السيد عبدالصاحب الحكيم.

مشخصات نشر:قم: فاروس: دار زين العابدين، ١٤٣٨ق = ٢٠١٧م = ١٣٩٥ -

مشخصات ظاهري: ٢ ج

شابك: ٨٠٠٠٠٠٠ ريال: دوره: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٨٣-٥٠-٥؛ ج.١: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٨٣-٤٨-٢؛ ج.٢: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٨٣-٤٩-٩

يادداشت:عربي.

موضوع:اصول فقه شيعه

موضوع: \* Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

موضوع:مباحث الفاظ

موضوع:(Semantics Islamic law)

شناسه افزوده:حكيم، جعفر، ١٣٥٢ -

رده بندي كنگره:BP١٥٩/٨/س٩٢٧س ٩ ١٣٩٦

رده بندي ديويي:٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسي ملي:٥٠٣٢٩٩٧

ص: ١



سند الاصول بحوث فى اصول القانون و مبانى الدلاله

تقرير الابحاث محمد السند

بقلم جعفر السيد عبدالصاحب الحكيم

ص: ٣



مباحث الظن

اشاره

ص: ٥





١. الإعتبار

إشاره

ص:٧



و بسط الكلام فيه عبر نقاط كالتالى:

## ١ . المنهج الصحيح فى ترتيب مباحث الأصول

### إشاره

صدر أكثر الأعلام حديثهم فى الظن بمسأله إمكان التعبد بالظن، وعقبه بالحديث عن الوقوع، و ذيله بعض منهم بالحديث عن السيره العقلانيه، وثالث تحدّث عن الإطمئنان قبل الحديث عن الظن بعد أن كان يختلف موضوعاً ومحمولاً [ الحجّيه ] عن الظن [ وإن كان فى واقعه ظناً، إلا أنه الدرجه العاليه منه المتآخمه للعلم المكتسبه لآثاره. ]

فى حين أننا سنتحدّث فى إمكان التعبد بالظن [ سيّما مع وجود شبهات مهمّه أثّرت حوله ] ولكن بعد الحديث عن الإعتبار العقلانى الذى أحد مصاديقه الإطمئنان.

### موقع باب الحجج

### إشاره

المعروف فى الوسط الأ-صولى أنّ متن الأصول باب الحجج، مع اختلافهم فى مباحث الألفاظ فى أنها من علم الأصول أو بحث فى صغريات الحجج؟ والثانى أقرب عندهم. ومعهُ يكون البحث فى الألفاظ مقدمياً، وإن كانت هناك محاولات من المشهور [ والحقّ معهم ] لتصويرها من الأصول.

وكذا اختلفوا فى بحوث موزّعه فى مباحث الألفاظ بدرجه أكبر، وفى الحجج بدرجه أقلّ، [ بعد اتفاهم على أنها من المبادئ ] هل هى من المبادئ الأحكاميه كما عليه البعض، أو من المبادئ

التصديقيه أو التصوريه كما عليه بعض آخر؟

### صغرويه مباحث الحجج لكبرى الإعتبار

الحق أن مباحث الحجج مباحث صغرويه لبحوث كبرويه أثيرت في مباحث الألفاظ غالباً، وهى تلك البحوث التى تناولت الإعتبار بما هو، وتحديدأ تلك التى أسماها الميرزا بالمبادئ الأحكاميه، ومقابلوه بالمبادئ التصوريه أو التصديقيه، [ مع أن تسميتها بالمبادئ مسامحه؛ لأنها من صلب بحث الأصول، بل من أهم أبوابه ] كالبحث عن الحكم ومراحله وقيوده وأنواعه واصطكاكه مع حكم آخر وأشكاله.

فالمبادئ [ على حدّ تعبيرهم ] المذكوره كبريات أصوليه، مصاديقها الحجج، ومصاديق بحث الحجج بعض مباحث الألفاظ، [ وتحديدأ قسم الدلالات، كدلاله الجملة الشرطيه على المفهوم وعدمه، ودلاله صيغه الأمر وأدوات العموم وغيرها. ] ولا ضير أن يدرج فى مسائل علم واحد كبرى وصغرها وصغرى صغراها، فإنه ملحوظ فى كثير من العلوم كالفلسفه والنحو وغيرها.

### السير المنهجي الصحيح لمباحث الأصول

#### اشاره

نعم، يؤخذ على الأصوليين عدم السير المنهجي فى بحث هذه المسائل، حيث إنه لا بد من البحث فى:

المرحله الأولى: عن الحكم العقلى النظرى والعملى المستقل وغير المستقل، وكبديل فى الوقت نفسه عن بحث القطع أيضاً.

المرحله الثانيه: البحث عن الإعتبار [ المقسم والعام ] بما هو، وعن الإعتبار العقلانى والشرعى، كل بما هو.

والبحوث التى أسموها بالمبادئ هى فى الواقع [ وكما ألفتنا ] بحوث عن الإعتبار من حيث هو الإعتبار، وإن طبّقها الأعلام على الحكم الواقعى، وجعلوها مقدّمات لها، كما نلحظ ذلك فى بحث

اجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي عن الفساد، مع أنها كبرويه وتنطبق حتى على الحكم الظاهري، ومن ثم نجدهم يستعينون بما حققوه في هذه المسائل في مباحث الحجج والحكم الظاهري، كبحث الجمع بين الحكم الظاهري الواقعي، مما يكشف عن أن زاوية البحث في هذه المبادئ [ على حدّ تسميتهم ] في الجبهه الأعم، وإن كانت صورته وعلى مستوى التطبيق مرتبطه بالحكم الواقعي.

المرحلة الثالثة: الحديث عن صغريات الحكم العقلي، [ وإنما لم تقدّم على المرحلة السابقة بسبب تأثير العقل والإعتبار فيها. ]

المرحلة الرابعة: البحث عن الظنون الخاصه المعتمده، وعن تعارض الأدله الشرعيه [ وهي وإن كانت اعتبارات ولكن يتم فرزها لأهميتها. ]

المرحلة الخامسة: في الدلالات اللفظيه

وما ذكرناه [ حسب فهمنا ] هو المنهج السليم لعلم الأصول، لا ما ذكره الأعلام وجرأوا عليه. وعلى كلّ التعديلات والتطور الذي حصل في المنهج، ولكن يبقى المنهج والتسلسل المنتظم للفكر الأصولي هو الشكل الذي ذكرناه وإن كان للأصوليين مبررهم أيضاً في الجرى على المنهج المألوف عندهم.

### سرّ تقديم بحث الإعتبار

إنّ السرّ في التعديل الذي ذكرناه لمنهج علم الأصول، وسلامه المنهج المقترح، [ حيث قدّمنا مباحث العقل - النظرى والعملى، المستقل وغير المستقل - على البحث في الحجج، وأوضحنا السرّ في لادّيه استبدال بحث القطع به، وأنّه هو الموصوف بالحجّيه التكوينيّه لا القطع، بعد بيان مساحه كلّ منهما المستقل وغيره، في قبال من أهمل الحديث عنه بشكل مبوّب ومبلور؛ كما تحدّثنا وقدّمنا البحث أيضاً في الإعتبار في زاويه من زواياه، وسنتحدّث عن باقى شؤونه قبل الحديث في الظن الخاص ]، إنّ السرّ في كلّ هذا [ وبالذات

تقديم بحث الإعتبار على الظن، وتركيز الحديث عنه [ هو الخلل الموجود فى المنهج المألوفه، ويمكن ضبطه فى أمور خمسہ:

١. إنَّ الأصوليين لخصوا موضوع الحجج فى الظنون مع أنَّ هناك غيرها.

٢. إنَّ الأصوليين صوّروا السيرہ العقلانيه [ والتى هى عنوان الإعتبار العقلاني ومتنه ] فى عرض الظن، ومن ثمّ بحثوها فى ذيل الظن، مع أنَّ الأمر ليس كذلك؛ لأنَّ الظنون تكشف عن مرادات الشارع بشكل ظنى، والإعتبار العقلاني طريق قطعى لاستكشاف مراد الشارع، ومن ثمّ كان من حقّه أن يتقدم الظن ويلحق بالقطع.

٣. إنَّ الأصوليين اختزلوا البحث فى السيرہ عن الإعتبار العقلاني، مع أنّنا سنرى أنّها من الطرق الهامه لإثبات الأحكام الشرعيه.

٤. إنَّ الإعتبار العقلاني [ الذى يقع محمولاً على موضوعاته ] ينقسم إلى واقعى وظاهرى، والأصوليون حصروا بحثهم الأصولى فى الإعتبار العقلاني الظاهرى، فبحثوا عن حجّيته الشرعيه وإمضاءه من قبل الشارع من دون البحث عن الواقعى، فى حين أنّ الإعتبار العقلاني الواقعى وإن كان فقهياً، ولكن هناك بُعد أصولى فيه لا بدّ من إثارتة فى الأصول، وهو البحث فى آليه اكتشاف الإمضاء، أو تحديد الضابطه والكيفيه التى على أساسها يتمّ تحصيل الإمضاء والقطع به.

٥. إنَّ الأصوليين الذين تحدّثوا عن السيرہ، تحدّثوا فى الواقع عن الإعتبار العقلاني [ المحمول ] فبحثوا عن إمضاءه شرعاً وكيفيه اكتشافه، وأهملوا الإعتبار العقلاني فى الموضوعات، كاعتبار الإطمئنان علماً، فى حين أنه لا بدّ من الحديث عن إمضاء مثل هذا الإعتبار وعدمه أيضاً، ومن هنا تتضح وجاهه منهج من قدّم الحديث فى الإطمئنان على الظن.

كما أنّ بحثهم فى السيرہ جاء عن بُعد عرضى على الإعتبار،

وليس عن كنهه كما سيتبين.

ص: ١٣

### إشاره

المرحلة الأولى: البحث عن الإعتبار من حيث هو اعتبار.

المرحلة الثانية: البحث في الإعتبار العقلاني، ومحاولة التعرف على أقسامه.

المرحلة الثالثة: البحث عن ما اتصف من الإعتبار العقلاني بالإعتبار الشرعي، أو بتعبير آخر: البحث عن الحجّيه والإمضاء الشرعي للإعتبار العقلاني.

وأما حقيقه الإعتبار الشرعي فتفهم [ كما تفهم حقيقه الإعتبار العقلاني ] من فهم حقيقه الإعتبار؛ لأنّ صفه (الشرعي والعقلاني) يكتسبها الإعتبار من خلال معتبره، وإلاّ فهما من حيث الحقيقه والكنه واحد.

كما أنّ أقسام الإعتبار الشرعي تتبلور أيضاً وتنضبط في المرحلة الثانيه من البحث؛ لأنه يشترك مع العقلاني في كلّ الأقسام، [ بل سيتضح أكثر من ذلك، مع اتضاح نكته الإشتراك ]، وعلى هذا الأساس لم يفرد البحث مستقلاً عن الإعتبار الشرعي.

### المرحلة الأولى: البحث في حقيقه الإعتبار

تقدّم الحديث عن المرحلة الأولى من بحث الإعتبار وبشكل مسهب في بحث القطع، حيث تحدّثنا عن حقيقته وضرورته وعلاقته مع التكوين من أكثر من جهه، كما تحدّثنا عن مساحته وحدوده.

وقد انتهينا هناك إلى أنّ الحاجه إلى الإعتبار حاجه فطريه، بعد أن كان طريق تكامل الإنسان الإختياري و رقيه الذي فطر عليه، من خلال الإعتبار وبواسطته، ومن هنا كانت الحاجه إلى القانون كالحاجه إلى البيان حاجه بشريه عامه تقضى بها الفطره.

والشارع جرى في تعامله مع البشر بلُغَتَيْهِم [ البيانيه والقانونيه ]، فكما لم يستحدث لغه بيانيه خاصه وإنما اعتمد على لغه الناس التي



فطروا عليها، كذلك لم يستحدث نظاماً اعتبارياً ولغته قانونيه جديده خاصه به، وإنما وسيط لغه الإعتبار عند البشر فى بيان اعتباراته.

## المرحله الثانيه: البحث فى الإعتبار العقلائي

### اشاره

(١)

و سىتمركز حديثنا فى هذه المرحله عن الإعتبار العقلائي ضمن مجموعه نقاط:

١. تعريف الإعتبار العقلائي.

٢. وجه الحاجه إلى الإعتبار العقلائي، وموقعه من التشريع والعقل.

٣. تقسيمات الإعتبار العقلائي.

### النقطه الأولى: تعريف الإعتبار العقلائي

والمقصود منه اعتبار العقلاء «بما هم عقلاء»، فى قبال بما هم متشرعه، أو بما هم فى زمن خاص، أو بما هم من قطر خاص، أو بما هم عرق خاص، أو بما هم مجتمع أو فئه خاصه.

ولا يراد منه [ كما عن البعض ] خصوص الإعتبار المتولد من عقلهم النظرى اليقيني البديهي، وإن كان يعمّه.

وبعباره أخرى: اعتبارهم بأنهم حقيقه بشريه، سواء نشأ من عاداتهم أو انفعالاتهم أو مقبولاتهم أو خلقياتهم أو وهمهم أو عقلهم. ومن ثمّ كان الأولى استبدال العنوان بـ «إعتبار البشر بما هم بشر».

بل هو كما ذكر البعض: اعتبار البشر بما هم ليسوا بمتشرعه المترامن مع وجود المعصوم (عليه السلام) حتى لو كان خاصاً، كما إذا كان عرقياً أو فئوياً، فإنه كلّه يدخل تحت مصطلح إعتبار العقلاء، وإن لم يكن عاماً لكلّ البشر، حيث يكفى أن يكون إعتباراً وفى عصر المعصوم (عليه السلام).

### تعدد التسميات

١- (١) . وستأتى «المرحلة الثالثة» من البحث فى صفحه ٢٦.

هذا وقد تعددت التسميات للإعتبار العقلاني كالسيره العقلانيه، والبناء العقلاني، والإرتكاز العقلاني، أو العرفي، وحكم العقلاء، إلا- أنها جميعاً تشير بالإلتزام إلى حقيقه واحده وهى الإعتبار العقلاني، وإن كانت مطابقه تحكى صفه عرضيه له وهى الإعتياد والتجذر والسلوك.

ومن ثم ذكرنا أنّ بحث الأصوليين لم يتناول الإعتبار مباشره، بل يبحث عن كنهه و حقيقته من خلال أعراضه. ومن البديهي أنّ البحث عن كنه الشئ مباشره أجدر من البحث عنه بواسطة أعراضه. وعلى هذا الأساس كان هذا واحداً من العوامل التي جعلتنا نعنون البحث بالإعتبار، ونبحث في صلبه ومنتنه مباشره بدلاً من البحث عن السيره والإرتكاز.

### **النقطه الثانيه: وجه الحاجه إلى الإعتبار العقلاني وموقعه من التشريع والعقل**

فقد يتساءل: إنّ ظاهره النبوه رافقت البشريه من بدايه وجودها، وإنّ العقل الإنساني بعد أن وجد نفسه عاجزاً عن إدراك ملاكات الأفعال وكمالاتها [ عدا البديهيات العامه منها ] يحكم بضروره الرجوع إلى العقل الكلى المحيط، ومع هذا كيف وجد الإعتبار العقلاني مجالاً لنفسه؟

ثم إنّ دور الإعتبار الشرعى هل يتلخص في تكميل الإعتبار العقلاني وترميمه، أو أنه تأسيسي؟

والجواب: من الواضح أنّ البشريه جميعاً لم يتابعوا الأنبياء فكانوا [ بحكم ضروره الإعتبار والحاجه إليه ] بحاجه إلى قانون هم يضعوه يلبي حاجاتهم ويسد الفراغ في مجتمعاتهم، ومن هنا لم يكن كلّ الموروث البشرى من القانون المشترك موروثاً دينياً.

و بتعبير آخر: إنّ البشريه وجدت وهى تحمل رسول الباطن [ أى العقل ] وهو قادر على إدراك الكليات من العقل النظرى والعملى، وعلى ضوء هذا الإدراك تتحرك إرادته.

ولكن عندما تأخذ هذه الكليات بالنزول يعجز العقل عن إدراكها، فتبدأ منطقته الإعتبار ويكون هو الباعث للإنسان نحو تحصيل حاجاته، فإما أن يلتجئ إلى خالق العقل أو يتوجه نحو العقلاء. ومن هنا وجدت ظاهره اعتبار العقلاء التي هي نتيجة التمرد على اعتبار الشارع، هذا أولاً.

وثانياً: ألفتنا في الفقرة السابقة وفي بحث الإعتبار أن التشريع الإلهي قد ملأ كل الفراغات التي لا يصل إليها العقل باليقين الإدراكي، ولكن طبيعته التشريع السماوي أنه لا يتناول كل مدرجات الفعل الإنساني، وإنما يقتصر على كلياتها أيضاً كالعقل، ولكن بفارق أن الكليات التي يتناولها التشريع أخص من الكليات التي يدركها العقل، ومن التي يعجز العقل عن إدراك كمالها. فما يتبقى من الأفعال التي لم تنلها يد التشريع ولم يدركها العقل متروكة لاعتبار العقلاء وتقنينهم لها.

فالإعتبار العقلائي يأتي في الرتبة الثالثة بعد الشرع والعقل، ومن لم يتقيد منهم بالشرع الظاهر يوسع دائره اعتباراته لتلك المساحة أيضاً. (١)

ص: ١٧

١- (١). [س] في بحث الإعتبار ذكرت أن مساحه العقل والشرع تتحدّد بأنه في حاله عجز العقل ندخل منطقته الإعتبار الشرعي وبايعاز وتوجيه من العقل، وحددتم عجز العقل في ما عدا الكليات العاليه، ولكن لم تحدّد مساحه كل من الشرع والعقلاء، وأن الأمر متروك للعقلاء وفي حاله عدم وجود تشريع أو ماذا، والسؤال تحديداً عن الضابطه؟ [ج] في كل واقعه يوجد حكم شرعي، ولكن هناك بعض الأحكام الشرعيه إمضاءات لأحكام عقلائيّه أخذت موضوعاً لها، فهي ومصاديقها العقلائيّه من مساحه وشؤون اعتبار العقلاء. وبعباره أخرى: الضابطه هي كل حاله لا يوجد فيها تشريع مباشر مع صغرويتها بشكل وبآخر لاعتبارالشرع هي من شؤون العقلاء. فإن أمهات و جوامع الشرعي الظاهري هي مدركات العقل الباطن، وإن الإعتبارات العقلائيّه قد تؤخذ موضوعاً لاعتبار الشارع ومن ثم لا يمكن أن تعارض الإعتبار الشرعي.

ومن هنا يعرف أنّ الدين والشريعة لا يمكن أن تناقض مدركات العقل البديهي لأنها صرحها، وأنّ الإعتبار العقلاني لا يمكن أن يناقض التشريعي لأنه صرحه.

### النقطة الثالثة: تقسيمات الإعتبار العقلاني

التقسيم الأول: ينقسم الإعتبار العقلاني إلى واقعي و ظاهري ، وبالتالي سيأخذ كلّ الأقسام التي ينقسم إليها الواقعي [ من تكليفي ووضعي، تعبدى وتوصلي ] أوالظاهري [ من أماره وأصل ].

وهذا طبعي بعد أن نعرف أنّ هذا التقسيم إنما هو للإعتبار ولا يخص الشرعي، وأنّ تقييد الإعتبار بالشرعي أو العقلاني أو أى فئه أخرى إنما هو بلحاظ المعبر.

بل هذه التقسيمات نلحظها في العقل الذي هو مبدء الإعتبار، بعد أن كان الإعتبار على صله بالتكوين ومقتنص منه، فأقسامه مسئله عن التكوين وليست هي من اختراع المعبر.

ومن هنا ما ذكرناه من أقسام للحكم الشرعي و مراحل وقيود كلّها نجدها في الإعتبار العقلاني، حتى التعبديات حيث نلمس عند العقلاء قوانين تخص هذا المجال ولكن بمعناه الأعم [ الاحترام والتعظيم ].

التقسيم الثاني: [ الذي بلوره الشهيد الصدر ] إنّ العقلاني تاره يكون تأسيساً لحكم واقعي أو ظاهري كاعتبار خبر الواحد حجّه، أو اعتبار الضمان على المباشر مع أقوائته، ومثل هذا الإعتبار هو الذي يكون موضوعاً لمباشره لإمضاء الشارع لو أمضاه.

وأخرى يوجد الإعتبار العقلاني صغرى لكبرى شرعيه، كالمؤمنون عند شروطهم، فيتباني العقلاء على شرط معيّن كعدم الغبن عند المعامله.

ولعلّ المثال الصحيح لهذا القسم هو الحقوق المستجده على كثرتها، فإنها جميعاً اعتبارات عقلانيه لاعتبار شرعي وهو

(المؤمنون عند شروطهم)، الذي أخذ في موضوعه الشروط عند العقلاء.

وإمضاء مثل هذه الإعتبارات [ على فرضه ] يكون من هذا الطريق وهو صغرويتها للإعتبار الشرعى، وإن كان هناك طريق آخر لاكتشاف إمضاء هذه المستجدات من الإعتبارات العقلانية، وهو النقل التجزيئى والتبعيضى للملكية، بمعنى أنا إذا فتحنا باب التبعض فى الملكية والنقل المبعوض، فالحقّ العقلانى صغرى للبعض، فإنّ نقله نقل تبعيضى. وهذا القسم مهم جداً؛ لأنّ عامل تغيير الزمان و المكان مقبول فى الفقه فى هذا الشق، فإنّ ما يستجد من اعتبارات صغرويه لا اعتبار شرعى يكون شرعياً وممضى.

وهذا غير باب تجدد الموضوعات، فإنه أضيق ومحدود بالنسبة إلى القسم المشار إليه الذى يشمل الموضوعات الصغرويه والجزئيه بعناوينها المختلفه والمتنوعه المندرجه تحت عنوان عام كبرى كالشروط، فإنه يضم تحته أنواع متعدده وأسناخ متكرره، فى حين أنه لا يقصد من استجداد الموضوعات واستحداثها سوى تجدد مصاديق مماثله للمصاديق الأخرى فى العنوان، كحدوث بيع جديد.

وهناك قسم ثالث يشترك مع سابقه فى أنه ايجاد صغرى لكبرى شرعيه، إلاّ أنه يختلف عنه فى عدم عموميته لكلّ العقلاء وملزميته لهم، بمعنى أنه تابع للإختيار فيمكن الخروج عنه بخلاف الثانى فإنه يكون ملزماً ولا يمكن لأحد الخروج منه.

ومثال الثالث الغبن الذى صنّفه السيد الصدر مثلاً للثانى، حيث يمكن للبائع أن يخرج من هذا الإعتبار بإسقاطه فى العقد.

ومثال الثانى [ بالإضافة إلى ما ذكرناه ] معاشره الزوجه بالمعروف، فإنّ كلّ معروف صغرى يتبانى عليه العقلاء فى زمن أو مكان معيّن يدخل تحت الكبرى الشرعيه التى أخذ فى موضوعها المعروف عند العقلاء، فيكون ممضى وملزماً للزوج. (1)

ص: ١٩

١- (١). [س] نحن نلاحظ [ وكما ذكرتم فى بحث الفقه ] أنّ عمليه التطبيق على المصاديق تاره تكون عقليه فالمصداق العقلى التكويني هو المصداق لا غير، وأخرى العرفيه وبتشخيص منهم كما إذا اكتفى الشارع بذلك وإن لم يكن عقلاً مصداقاً، كما فى باب الطهارات، وربما يكون هذا المثال من القسم الثانى، وأنّ المطلوب من الزوج معاشره بالمعروف بنظر العرف وتشخيصهم إذ لا يوجد قانون عقلائى للمصاديق، وإنما يوجد مصاديق عرفيه ليس أكثر؟ [ج] لما كان موضوع الحكم المعروف عند العقلاء وهو مما يتناوله التقنين، وكان له مصاديق متنوعه كلّها قوانين عقلائيه فى العشره وكيفيتها، وليست صرف مصاديق عرفيه، لم يكن من القسم الثانى، وإنما كان قسماً ثالثاً فى المصداق.

و شقّ رابع [ هام للغاية لم يذكره السيّد الصدر ] وهو الإعتبارات العقلانيه الصغرويه المندرجه تحت اعتبار عقلائي كبروى قديم ومتجذر ممضى فى غالب أمثله(١)، وقد لا نحرز مثل الإطمئنان على ما سيأتى تفصيله بعد إن شاء الله.

ونتوّه إلى أنه لا يقصد من الصغرويه الجزئى الحقيقى أو الإضافى المحدود بباب فقهى فقط، وإنما الجزئى الإضافى مطلقاً، ولو كان واسعاً منتشرأ فى أبواب متعدده.

التقسيم الثالث: [ الذى بلوره بعض المعاصرين ] إنّ الإعتبار تاره يكون أدبياً ، وأخرى قانونياً .

والأول: الذى يعتبره المتكلم كشأن من شؤون دلالات الكلام، كالإعتبارات الموجوده فى باب الإستعاره والتمثيل وغيرها من الأبواب.

والثانى: مرتبط بالجعل والحكم، وقد ألفت هذا العلم إلى فوائد هذا التقسيم والخلط الذى وقع فيه الكثير من الأعلام فى كثير من الأمثله.

والحق أنّ جذر هذا التقسيم [ حسب تتبعنا ] نجده فى كلمات الشيخ العراقى حين فرّق بين الحكومه الدلاليه والحكوميه من سنخ الجعل،

ص: ٢٠

---

١- (١) . [س] فى القسم الثانى والثالث ذكرتم أنه هناك اعتبار شرعى موضوعه اعتبار عقلائي كالشروط والمعاشره بالمعروف والإعتبارات العقلانيه تحقق صغرى لهذا الموضوع، ومعه ما فرقتها عن القسم الرابع فإنه أيضاً اعتبار عقلائي صغروى لكبرى عقلانيه ممضاه؟ [ج] إنّ الإمضاء فى القسم الثانى والثالث لفظى، بينما فى القسم الرابع ليس لفظياً.

وفرق بين آثار كل منهما، فهو الذى فتح الطريق للتفرقة بين العالمين وآثارهما.

### الفوارق بين الإعتبار الأدبى والإعتبار القانونى

ولإيضاح مساحه كل منهما نشير إلى الفوارق التاليه بينهما:

١. إن الإعتبار فى عالم الدلاله والظهور ليس إنشاء، وفى عالم الجعل والقانون إنشاء ومنشأ.
٢. إن خاصيه الإعتبار فى عالم الدلاله الكاشفيه، فى حين أن الإعتبار القانونى اعتبار فى نفسه، وله موضوعيه حتى الظاهرى منه، فإنه مع طريقيته له موضوعيه، وتترتب عليه آثار كالإجزاء والتعذير والتنجز.
٣. إن الإعتبار الأدبى من شؤون فهم أصل مراد الشارع، فى حين أن القانونى هو مراد الشارع المنكشف النهائى.
٤. إن الإعتبار الأدبى من صغريات الظهور، بمعنى أنه بمجموعه موضوعاً ومحمولاً يشكل عقد الوضع فى قضيه (الظهور حجّه)؛ فى حين أن الإعتبار القانونى يتناول المحرك وأجزاء الموضوع المأخوذ فيه.
٥. إن الإعتبار الأدبى أول ما يواجه الفقيه فى مراحل استنباطه، ثم يتجاوزه إلى عالم المعنى الذى هو إمياً تكوينى أو اعتبار قانونى.

### اقتصار العامه على البعد الأدبى

والمتمامل فى طريقه المفسرين وأهل الحديث من علماء العامه يجدهم أنهم يقتصرون فى بحوثهم على البعد الأدبى وتحديد الدلالات اللفظيه، مع الإغماض عن المرحله الثانيه وهى البحث فى عالم المعنى، والذى هو لبّ البحث وذو المقدمه، وربما كان ذلك بسبب شعورهم أن هذه المرحله تقودهم إلى خلاف مذهبهم وتوصلهم إلى الحق الذى أعرضوا عنه.

وقد يقال: إن هذا الفصل الدقيق بين نوعى الإعتبار الأدبى



والقانونى يوصلنا إلى أنّ البحث فى الإعتبار الأدبى لىس من الأصول بعد أن كان الأصول قراءه فى لغه القانون فىخص الإعتبار القانونى.

فالجواب: لابدّ من إضافه نكته نصلح بها الكليه التى ذكروها [ من أنّ كلّ شأن دلالى أدب ] وهى:

### دور علم المعانى فى علم الأصول

أنه لابدّ من استثناء شطر من علوم البلاغه [ كحدّ أدنى، وهو علم المعانى من العلوم الأدبيه وعالم الظهور والدلاله ]؛ لأنه سنخ علم يبحث عن المعنى بما هو هو، وعن الإنتقال من معنى إلى معنى. وقد أقرّ هذه الحقيقه خبراء الأدب الفارسى؛ حيث ذكروا أنّ علم المعانى فى العربيه خدم اللغه الفارسيه أيضاً، فهو جزء من لغه القانون ونواه علم الأصول، حيث إنّ علم الأصول بدء بحوثاً موسّعه فى علم المعانى بعد أن وجد أنها تعنى بالقراءه القانونيه أو المعانى التكوينيه الخبريه.

### مبّرات منهج الأصول السائد فى تصدير مباحث الألفاظ

وبهذا يفهم واحده من مبّرات منهجه الأصول السائده وتصديرها بمباحث الألفاظ التى جلتها بحوث معانى موسّعه، فليس إلّا المبرّر التاريخى؛ حيث إنّ البحوث المشار إليها كانت بدايه الأصول و أمّا الحجج فلا تجد لها مساحه تذكر فى كتب الأقدمين. ومبرّر آخر: إنّ مباحث الألفاظ تنقّح موضوع الحجّيه وهو الظهور، ومن ثمّ قدّمت.

### ثمره تقسيم الإعتبار إلى أدبى وقانونى

بعد كلّ هذا يتساءل عن الثمره فى تقسيم الإعتبار إلى أدبى وقانونى، وتركيز الفرق بينهما وتأكيده.

فالجواب: تظهر الثمره فى مثل «رفع ما لا يعلمون» حيث كان

يفهمها الأعلام أنّ مفادها المطابقي جعل، حتى ذكر الشيخ الإصفهاني (رحمه الله) أنّ الأعلام خلطوا بين البعد الأدبي والقانوني في المفاد المطابقي، فإنه بُعد دلالي والمنكشف النهائي و الإعتبار القانوني هو معنى كنائي وهو الترخيص. ومثل ما ذكره الآخوند من خلط الأعلام بين البعدين في «كُلُّ شَيْءٍ لَمَكَّ طَاهِرٌ» في المفاد المطابقي، حيث تصوّروه هو المجعول، وبالتالي سيكون حكماً ظاهرياً، في حين أنّ المجعول معنى كنائي [ وهو توسعه ما هو شرط في الصلاة أو جواز الأكل وأنه عدم العلم بالنجاسة، ومن ثمّ فهو أخذ للطهاره الظاهريه في الشرط الواقعي ] وأنّ المفاد المطابقي شأن دلالي ليس مراداً جذاً ولا المنكشف النهائي.

ومن خلال ما تقدّم يمكن فهم مقوله الشيخ الإصفهاني من أنّ السّير والإرتكازات كالأحكام العقلية لا- تعارض بينها ولا تخصيص [ والتي ارتضاها كثير ممن جاء بعده ] فإنّ هذه المقوله ترجع إلى أنّ الإعتبارات العقلانيه من سنخ القانون ومن ثمّ لا تقع التنافيات المذكوره بينها؛ لأنها من شؤون الدلاله والإعتبار الأدبي.

ومثل هذا الكلام يأتي في الحكم الشرعي، فإنه لا يوجد فيها تعارض وتخصيص ما وراء الدلاله.

نعم، توجد تنافيات خاصه بها، كالتزاحم الملا-كي والحكومه والورود، فإنها من شؤون القانون، ومن هنا يفهم لِمَ لا- يوجد تخصيص في الأحكام العقلية ولا تعارض، وذلك لأنها متن الواقع لا دلاله.

### علم المعصوم بالحكم الشرعي

ومن هنا تذكر نكته في بحث العقائد وهي: أنّ المعصوم (عليه السلام) حينما ينقل حكماً معيناً من قناه النور، أو من الجامعه، أو من مصحف فاطمه (عليها السلام) هل ينقلها عبر قنوات الدلاله، ومنها يصل إلى متن الحكم، فيعمل حينها التخصيص وقواعد التعارض وكلّ شؤون الدلاله،

فيكون المتن المنكشف ظنياً؟ أو أنه يصل إلى متن الحكم مباشرة لا من خلال الألفاظ وإنما من خلال التسديد والعلم اللدني؟

الحق هو الثاني، وستنفع هذه الأمارة في معالجه إشكاليه حديثه تتناول كيفية استنباط الفقهاء، يأتي ذكرها لاحقاً.

التقسيم الرابع: لما كان شأن الاعتبار العقلائي شأن بقية الإعتبارات ينقسم مثلها إلى قوانين عقلائيه ثابتة (التشريعات الدستورية) و متوسطة كالتشريعات البرلمانية وتشريعات خاصة بفصل الخصومات (الإعتبارات القضائيه) وتشريعات خاصة بالقوه الإجرائيه التنفيذيه، والتي يعتمدها الوالي في أحكامه الولويه.

وكلّ قسم له اعتبارات ظاهريه و واقعيه، وقد أخذ هذا التقسيم طريقه إلى الفقه على مستوى التمييز والإثبات بعد أن لم يكن الفقهاء يميّزون بين التشريعات المرتبطه بالولاه والتشريعات الثابته، فيتعاملون مع الجميع على اساس أنه تشريع ثابت.

والبحت في الإمضاء لا يخص التشريعات العقلائيه الثابته، ومن هنا قيل: إنّ أكثر من نصف كتاب القضاء للمحقق الحلّي اعتبارات عقلائيه ممضاء، وفي كتاب الجهاد والأمر بالمعروف تجد الكثير من القواعد المرتبطه بالقوه الإجرائيه عقلائيه ممضاء.

### المرحلة الثالثه: في الإمضاء الشرعي للاعتبار العقلائي

(1)

نبحث في هذه المرحله عن أمور:

الأول: البحت عن الإمضاء في التقسيم الأول بعد أن كانت الأقسام الأخرى تدخل فيه بنحو.

الثاني: عرض موجز للأدله التي ذكرت في الإمضاء.

1. رجوعه إلى حكم العقل النظري أو العملي، وهو حجّه في نفسه.

ص: ٢٤

١- (1). تقدّم البحت عن «المرحلة الثانيه» في صفحه ١٥.

٣. التمسك بقوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) (١)، ولم نعثر على أحد قد ذكر هذا الدليل.

٤. ما ذكره الشيخ الإصفهاني من أن الإعتبارات المستجده ترجع إلى إعتبارات عقلائيه كليه فطر عليها البشر، والشارع قد أمضاها.

٥. إنها صغريات الإعتبار الشرعي.

٦. إنَّ الشارع أَوْكَل ما زاد على تشريعه إلى اعتبار العقلاء.

٧. إنَّ الشارع أمضى اعتبار العقلاء بملاك حجّيه الإطمئنان، وبالتالي كلّ ما يوكد اطمئناناً من اعتبارات العقلاء فهو حجّيه، فيكون الإطمئنان مَصْنَع حجج.

\*\*\*

وبدءاً نؤكد أن واحده من الشروط الأساسية في حجّيه الإعتبار العقلاني هو عدم مخالفته ومضادّته للكتاب والسنة. وقد ألفت الفقهاء في بحث الخيارات [ قسم أحكام الشروط ] إلى هذا الشرط، و اختاروا هذا الموقع لذكر هذا الشرط لأنّ الشروط واحده من البوابات التي تستوعب الإعتبارات المستجده، ومن هنا جاء بحثهم أصولياً وخلفياً ذلك هو رجوع البحث إلى الإعتبار العقلاني.

ويؤكد ذلك ما ذكره الأعلام من أنّ الضابطه المذكوره للمخالفه للكتاب والسنة لا تخص الشروط، وإنما تعمّ العناوين الثانويه الطارئه، فإنّ ذلك يؤكد أصوليه البحث، خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ العناوين الطارئه بوابه أخرى تستوعب جملة من الإعتبارات المستجده. هذا كلّ شطر من البحث. (٢)

ص: ٢٥

١- (١). الأعراف / ١٩٩

٢- (٢). [س] أشعر أنّ البحث في الفقه يختلف عن البحث في الأصول وليس جميعه عن الردع، أو ليس جميعه من زاويه واحده؟ [ج] منهج الحديث تأخير الكلام عن الردع، والحديث أولاً عن أدلّه الإمضاء، ومن ثمّ سنصوغ السؤال بشكل أعمق، ونترك الإجابة عنه عند الحديث عن الردع.

والشطر الآخر من هذا البحث تم في خبر الواحد عند الحديث عن شروط الردع في سياق الكلام الناهية عن العمل بالظن، حيث ادعى فيها نهيها عن العمل بالسيره.(1)

ص: ٢٦

---

١- (١). ما الفرق بين ما بُحث في علم الأصول في بحث كيفية استكشاف أنّ السيره مردوعه أو لا- [الذى تم بحثه في خبر الواحد أو فقل: كيف نكتشف أنّ الأدلّه اللفظيه رادعه أو لا] وبين ما بحث في علم الفقه في ضابطه المخالفه للكتاب والسنة. فإنّ الظاهر أنّهما بحث واحد، إلا أنّنا نجد أنّ الأقوال والمباني تختلف حتى عند العلم الواحد.

## الدليل الأول: درك العقل

### إشاره

إنّ العقل يدرك الكبريات العاليه؛ مثل حسن العدل وقبح الظلم، والعقلاء باعتباراتهم يحاولون إرساء هذه المدركات العقلية بتطبيقها على الأفعال الجزئيه التي ترجع إليها.

وبتعبير آخر: إنّ العقلاء ينزّلون الأحكام العقلية الأمّ إلى الجزئيات بواسطه اعتباراتهم، وبما أنّ مدركات العقل حجّه، كانت الإعتبارات المذكوره حجّه؛ لأنها تطبيقه ليس أكثر، فحجّيتها مستمده من حجّيه الكبريات.

### نقد الدليل الأول

١. إنّنا لو سلّمنا جدلاً أنّ ظاهره الإعتبار عند العقلاء كلها بسبب الدافع العقلي، ومن ثمّ فهي ظاهره تطبيقه، إلّا أنّنا لابدّ أن لا ننسى أنّ عمليه التنزيل والتطبيق وتصنيف الأفعال تحت العناوين العامه ليست في متناول العقلاء، ومن ثمّ كانت الحاجه إلى الشريعه الظاهره المعصومه التي تتلافى عجز البشر وتخبطهم بسبب جهلهم ووقوعهم في الخطأ.

ومن ثمّ نحن لا- نقبل هذا الدليل، وفي خصوص الإعتبارات التي تكون بدافع عقلي إلّا- في الجملة، وهي التي تكون خارج مساحه التشريع الإلهي.

٢. مع الإلتفات إلى أنّ كثيراً من الإعتبارات العقلانيه ليست بدافع عقلي وبما لهم عقل [ كما ألفتنا إلى ذلك في تعريف الإعتبار العقلاني ] وإنما بما هم بشر، والبشر فيه ما فيه من الإنفعالات والعادات والخلفيات. والدليل المذكور لا يشمل مثل هذه الإعتبارات، مع أنّ فيها ما هو الحجّه قطعاً كما سيتبيّن.

وهو لا يختلف عن سابقه في كل الجهات وإنما في بعضها، وهو دليل سديد وقويم، وقد اعتمده الفقهاء دليلاً على مجموعه من الإعتبارات العقلانيه، فأثبتوا به حججه قول اللغوى وأهل الخبره وتوثيقات علم الرجال، بل استفادوا منه حتى في الموضوعات. والمعروف أن دليل الإسناد يتألف من عدّه مقدمات:

[ ١ ] العلم يلزم العمل، [ ٢ ] إسناد باب العلم والعلمى، [ ٣ ] عدم مشروعيه الإحتياط، [ ٤ ] عدم جريان البراءه؛ ينتج تعين ما هو راجح.

والتمسك بالإسناد لا يختص بالظن، وإنما ظاهره توصل بها الأعلام عند إعواز الإعتبار التأسيسي للشارع، فيثبت بتوسط مقدماته الممهّده لحكم العقل، إما إمضاء الشارع للإعتبار العقلاني [ وهو مبني الكشف ] أو التنجيز والتعذير [ وهو مبني الحكومه ] وهو إمضاء العقل.

فهو محاوله لتخريج حججه الإعتبار العقلاني، والذي أحد مصاديقه الظن، ونتيجه هذه المحاوله هي الإمضاء على كل حال، إما الشرعي أو العقلي. (١)

والإمضاء الشرعي يمكن التعبير عنه بأنه تطبيق الكليات الشرعيه على اعتبارات العقلاء بتوسط الإسناد. (٢)

ص: ٢٨

- ١- (١). [س] نجد في كلمات الأعلام أنهم طبقوا الإسناد على الظنون والأحكام الظاهريه، لا على الأعم وهو الإعتبار العقلاني؟ [ج] نعم، ولكنّه بما أنه مصداق. إلا عندما نتأمل في كلماتهم عند عرضهم للمقدمات نجد أنها عن الإعتبار العقلاني مطلقاً.
- ٢- (٢). [س] الإمضاء الشرعي هو اعتبار خاص من الشارع لما وصل إليه العقل من تعين الأرجح، وليس فيه تطبيق الكليات المتنوعه عليه؟ [ج] ليس شرطاً في التطبيق أن يكون الإعتبار صغرى للإعتبار الشرعي أو إنما ولو كان مساوياً، كما في (أحلّ الله البئع) فإنه تطبيق لكلي شرعي على كلي عقلائي.

والإمضاء العقلاني هو تطبيق الكبريات العقلية على الإعتبارات العقلانية.

### ساحه حجّيه الإعتبارات فى ضوء دليل الإنسداد

فيتلخص: أنّ الإنسداد دليل سليم على حجّيه الإعتبارات العقلانيه وإمضائها، فى المساحه التى لا يوجد فيها تشريع ولكن لا بنحو الموجبه الكليّه، وإنما فى خصوص انطباق المقدمه الأولى والتى هى ذات شقين:

الشقّ الأول: العلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه، وقد ركّز عليه الأعلام وهو الذى يوصلنا إلى حجّيه الظن والإعتبار العقلاني الظاهري.

الشقّ الثانى: كلّ غرض وحكم نعلم أنّ الشارع لم يتركه سدى. وتوضيحه: إنّ غالب الإعتبارات العقلانيه الواقعيه تنوجد لتلبيه حاجات ضروريه وأغراض اجتماعيه وكمالات مفقوده لا يمكن للشارع أن يتركها نتيجة أهميتها وترتب نتائج فاسده على إهمال التقنين فيها، كما فى قوانين المرور والأموال الحسيه.

وفى مثل هذه وتوسط باقى المقدمات [ من عدم إمكان الإحتياط والبراءه وعدم وجود حكم شرعى ] ينتج إمضاء هذه الإعتبارات الواقعيه.

### شمول الإنسداد للإعتبارات المستجده

ومع تماميه الدليل فى هذا الشقّ يشمل حتى الإعتبارات المستجده إذا كان سنخ الغرض فيها مما لا يمكن إهماله. ومن هنا يفهم إرتكاز الأعلام فى استنادهم إلى هذا الدليل فى المسائل المستحدثه.

وواضح أنّ تشخيص نوع الغرض لا يتسنّى لكلّ أحد، وإنما يحتاج إلى فقيه مجرّب وبارع وذى إلمام وإحاطه بالأبواب الفقهيه ومداركها، كى يتمكن من تشخيص درجه الملاكات ومعرفه مذاق الشارع الأقدس.



## رتبه دليل الإسناد في جنب سائر الأدله

وختاماً نذكر: أنّ ما انتهينا إليه من الإمضاء إنما هو بتوسط الإسناد، ومن ثمّ يأتي في رتبه متأخره عن باقي الأدله على الإمضاء، حيث إنّها لو ثبتت فهي من العلم أو العلمي.

كما أنّ غايه ما أوصلنا إليه الدليل هو الإمضاء الشرعي، فيبقى مشروطاً بعدم الردع والمخالفه للكتاب والسنة.

ومما تقدّم يعرف السّر في تقديم دليل الإسناد على الظن؛ لأنّ بحثنا ليس في مورد خاص [ وهو الظن، نطبّق عليه دليل الإسناد ] كي نصل إلى حجّيته وإمضائه وإنما في دليل الإسناد بما هو هو، الذي ينتج نتيجة قطعيه، وهي الإمضاء، وإن كانت بعض موضوعاته ظنيه، ومن ثمّ قدّم على الظن بلحاظ المفاد القطعي الذي ينتجه.

وبما أنّ الإسناد يفيد الحجّيه في كليه موارد الإعتبار كان وثيق الصله به، ومن ثمّ ادرج فيه.

ومع كلّ هذا وحفاظاً على منهج الأعلام تركنا الحديث التفصيلي في كلّ مقدّمه إلى هناك.

## الدليل الثالث: العرف

### إشاره

والمقصود منه ما تفشّى وتعرف بين جماعه من البشر، وليس هو إلاّ الإعتبار العقلائي، والأمر بمثل هذا إمضاؤه وقبوله.

وما يتوهم من أنه إمضاء مطلق للإعتبار العقلائي بنحو الموجه الكليه.

جوابه: أنه مخصّص بمساحه لا- يوجد فيها شريعته وعلى شرط أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة، فيتلخص بالأمر بالعرف في التطبيقات الجزئيه.

## تفسير آخر للآيه

وهناك قول آخر عند بعض مفسري العامه والخاصه وهو: إنَّ المقصود من ( بِالْعُرْفِ ) في الآية الكريمة «المعروف»، وهو تاره يحكم به العقل وأخرى الشرع وثالثه العقلاء، ولكن لا يمكن إحراز أنه معروف إلاَّ عند الإصابه، فلا تدلُّ الآية على إمضاءه.

وإنما على هذا التفسير تكون الآية من الآيات الأدابيه والأخلاقيه، جامعه لأصول الأخلاق والمكارم، أو أنها وارده كتوجيه الرئيس في إدارياته وتعامله مع رعيته.

وهناك تقريبات أخرى ترجع إلى الثاني في روحها ومحتواها، فلا داعى لذكرها.

## ترجيح التفسير الأول

وبالإلتفات إلى ظاهره في سيره المعصومين (عليهم السلام) يرجح التفسير الأول، وتكون الآية دالَّة على الإمضاء، وهذه الظاهره هى: أنهم (عليهم السلام) لم يكن دأبهم وطريقتهم مخالفه السيره العقلانيه والردع عنها بشكل مفاجئ ودفعه، [خاصه فى تلك الإعتبارات المرتبطه بالأداب]، لئلاَّ يستنكر عليهم من قبل العقلاء وينفر الناس منهم، وإنما كانت عمليه الردع والتغيير تدريجيه، كما نشاهد ذلك فى مسأله إطاله الشعر من قبلهم (عليهم السلام) مجامله لما هو السائد آنذاك، مع أنَّ هناك روايات تدلُّ على أنَّ الحلق هو الراجح. فهذه الظاهره تشكّل قرينه على أنَّ المقصود من العرف ما يأنس به الناس. (١).

## ظهور الآية فى وظيفه الحاكم

ولكن الظاهر من الآية علاوه على ما ذكرناه: هى أنها فى صدد

ص: ٣١

---

١- (١). [س] ولكن هذه القرينه تدلُّ على الردع، غايته أنه تدريجى لا الإمضاء؟ [ج] نحن فى صدد بيان المقصود من مفرده العرف، وأنَّه ما يأنس به الناس، المعروف بالقرينه المذكوره، ولسنا فى صدد بيان المحمول وهو الإمضاء وعدمه من خلال هذه القرينه.

بيان وظيفه الحاكم والرئيس والمتصدى [ بغض النظر عن أنها وظيفه إلزاميه أو آدايه ] حين تطبيقه القانون وإجرائه بين الناس.

فالآيه فى فقره (وَ أَمْرٌ بِالْعُرْفِ) توصى الرئيس بأنه إذا أراد إقامة أحكام الدين وإرسائها لابد أن يكون ذلك من خلال ما تعارف عليه الرعيه واعتادوا عليه بعد أن بنى عقلاؤهم واعتبروه، فيستفيد من العادات الموجوده فى ايجاد المفاهيم الشرعيه بدلاً من استحداث عرف جديد وعاده جديده.

فالحاكم - مثلاً - إذا أراد أن يطبق المفهوم الشرعى عند اختلاط النساء بالرجال، فليطبقه مع وفى العادات المألوفه فى وسط الرعيه آنذاك، لا باستحداث مظاهر جديده وأعراف مبتكره لم يألّفها هؤلاء ولم يأنسوا بها.

### عدم دلالة الآيه على إمضاء الإعتبار

من هنا لم تكن الآيه دالّة على إمضاء الإعتبار والقانون العقلاني من رأس، لنظرها إلى خصوص الإعتبارات السائده والقوانين المتجدره بين الناس، وقبولها فى مجال تطبيق الشرعيه من خلالها.

وإن شئت فقل: هى إمضاء للإعتبار العقلاني بما هو مجرى لتنزيل الأحكام الشرعيه الكليه وتطبيقها.

بعد هذا الفهم للآيه يثار سؤال نترك الإجابة عنه إلى حين، وهو كيف نميز فى مجال الإستظهار من الأدله بين العاده التى طبق الحكم الشرعى فيها [ التى تكون بمشابه الموضوع القابل للتبدل ]، وبين الحكم الشرعى الكلى الخالد والباقي حتى مع انتفاء العاده وتغيرها؟

### الدليل الرابع: إنها صغريات لاعتبارات شرعيه

#### إشاره

يكفى فى إمضاء الإعتبارات العقلانيه المستجده [ غير المعاصره ] كونها صغرى لاعتبار عقلائي معاصر كلى أعم من المستجدات وهى ممضى من قبل الشارع.

و المشكله التي تواجه هذا التصوير هي أنه ما هو الدليل على أنّ الإمضاء [الذي تناول الإعتبار المعاصر] قد أمضى الطبيعي الموجود في ضمن ذلك الشخص، ولم يقتصر على شخص ذلك الإعتبار المعاصر [الذي هو في عرض المستجدات]؟ كما في إمضاء الشارع لاعتبار خبر الثقة حجّة عند العقلاء، فهل إنّ الإمضاء اقتصر على حجّيه خبر الثقة أو الإمضاء تعلّق بالإعتبار الكلي الطبيعي الموجود بوجود فرده [أي الخبر] وهو حجّيه الإطمئنان المرتكز وغير المصرّح به في دليل الإمضاء؟

وتتلور ثمره هذه المشكله بعد معرفه أنّ امضاء المستجدات معلق على كون الممضى المعاصر هو الطبيعي الأعم [الذي تدرج تحته المستجدات] لا شخص خبر الثقة مثلاً [لأنه في عرض المستجدات] فلا يتناول إمضاءه إمضائها.

### تقريب لصلاحيه الإمضاء للطبيعي

ويمكن حسم المشكله لصالح الإمضاء للطبيعي بالإلتفات إلى أنّ إعتبار العقلاء لحجّيه خبر الثقة لم يكن بسبب أنه خبر ثقة، وإنما من جهه أنه يفيد الإطمئنان، ولكنهم في حينه لم يجدوا مصاديق إلاّ- خبر الثقة والظهور مثلاً- فاعتبروهما حجّة. والشارع حيث يعلم أنّ هذا الإعتبار يمكن تطبيقه على مصاديق أخرى فمعاصرتة وعدم الردع عنه يكشف عن إمضائه لها.

وبتعبير آخر: كلّ مخزون في العقل الإجتماعي من الإعتبارات الكليه المعاصر للشارع هو مدعاه لأن يعمل به اللاحقون [بعد أن كان كلّ جيل لاحق يحمل المخزون الحضاري للجيل السابق، كما ذكر علماء الاجتماع] فعدم ردع الشارع عنه مع التفاته إليه دليل إمضائه له.

علماً أنّ هذا التصوير مقتض لا أكثر؛ حيث إنّه مشروط بعدم

المانع [ وهو المخالفه للكتاب والسنة والردع ].

حينئذ إذا ثبت إمضاء الكبرى العقلية نستفيد منه إمضاء المستجدات من المصاديق التي اعتبرها العقلاء، وهذا هو الوجه الذي ذكره المحقق الإصفهاني (رحمه الله).

إن قلت:

أولاً: هذا الوجه الذي ذكره الإصفهاني (رحمه الله) هل يتقوم بكون الإمضاء لفظياً؟ في حين أن الإعتبار عقلائي في عرض المستجدات. فأى مشكله في ما إذا قلنا: إن الكلي والطبيعي الموجود في الإعتبار المعاصر [ مثل خبر الثقة ] ملحوظ في نظر العقلاء بلا- داع لفرض اعتبار خبر الثقة بخصوصه، فإنه مصداق تكويني لكلي الإطمئنان، فالإمضاء ينال الإطمئنان مباشرة لا بتوسط خبر الثقة؟

ثانياً: بعد فرض أن الإمضاء قد نال خبر الثقة بملا-ك «الإطمئنان» الموجود فيه، كيف نكتفي بإمضاء الإطمئنان في إمضاء المستجدات؟ وبعد أن كان هناك اعتبار عقلائي للكلي وآخر للمصداق، كيف أمكن الإكتفاء باعتبار شرعي واحد للكلي دون المصداق، مع أن الإعتبار الشرعي من حيث الإعتبار لا يختلف عن العقلائي، فكما كانت هناك حاجة للتعدد في العقلائي كانت حاجة للتعدد في الشرعي؟

ثم في المستجدات، بل وحتى في خبر الثقة، هل العقلاء يعتبرون هذا الموضوع الإطمئنان أو المحمول [ الحجية العقلية ]؟

قلت:

أولاً: لا يشترط أن يكون الإمضاء لفظياً أخذ في موضوعه خبر الثقة، وإنما حيث لم يوجد معاصراً للشارع غير خبر الثقة والظهور مصداقاً للإطمئنان، يقع السؤال هل إن الإمضاء يتعلّق بهما خاصة أو بالطبيعي الموجود فيهما وإن لم يكن الإمضاء لفظياً؟ فيتساءل: إن سكوت الشارع مثلاً وعدم رده لهذا المعاصر مع كونه مدعاه

ص: ٣٤

للعمل به فى الشرعيات يدلّ على إمضاءهما أو إمضاء البعد المشترك الموجود بوجودهما؟

وأما وجه الحاجة إلى اعتبار العقلاء لخبر الثقة مصداقاً، وليس هو مصداق تكويني؛ لأنّ الإطمئنان المعتبر هو النوعى لا الشخصى، ومن ثمّ كان سبباً فى الحاجة إلى اعتبار المصداق، وحيث كان هناك اعتباران من العقلاء أحدهما فى بطن الآخر، كان تحليل موضوع إمضاء الشارع ضرورةً لمعرفة أنه إمضاء للمصداق المعتبر أو للكلى الموجود فيه.

ثانياً: فى الإعتبار العقلائى للإطمئنان هناك اعتباران؛ اعتبار الموضوع [ وهو الكاشفيه النوعيه ]، واعتبار المحمول [ وهو اعتباره علماً ]، وهناك اعتبار ثالث هو اعتبار المصداق. و الإمضاء الشرعى يكون للإعتبار علماً، كذا فى المصداق على مبنانا من حاجه كلّ جعل عقلائى إلى جعل شرعى يحتاج إلى اعتبار، ولكن لا- كلّ مصداق مصداق كى نقع فى إشكال عدم إمضاء المستجدات، وإنما كلى المصداق بأن يمضى الشارع كلى ما يعتبره العقلاء مصداقاً.

### الدليل الخامس: كونها صغريات لكبريات شرعية

#### إشاره

أن تكون هناك كبريات شرعية لفظيه، موضوعاتها اعتبارات عقلائيّه؛ مثل (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ، ومثل هذه الكبريات فى الوقت الذى تدلّ على إمضاء موضوعاتها العقلائيّه، يستفاد منها فى امضاء الإعتبارات المستجده، شريطه أن تكون صغرى للإعتبار الذى أخذه الشارع موضوعاً للإمضاء.

من هنا وحيث انتهينا إلى أنّ مجموعه من الحقوق المستجده [ بعد تحليلها ] بيوع تجزيئيه، وكان واحد من أدلّه إمضاءها كبرى (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) فهذا الدليل سليم ويسير، إلا أنه يتطلب خبره عمليه عاليه فى

فهم هذه المستجدات وتحليلها، كى يتم تصنيفها تحت كلياتها بشكل

صحيح.

## الخبريه الموضوعيه

وقد أفتنا سابقاً إلى مقوله الشعرانى وتوصيته بأن علم الفقه من أصعب العلوم؛ لأنه من زاويه المحمول فقه، وأمياً من زاويه الموضوع فكل باب علم، فلا بد من إمام الفقيه [ ولو إجمالاً ] بهذه العلوم كى يتمكن أن يستنطق الأدله بشكل سليم.

ومن هنا ذكر الفقهاء بأن المحقق أوسع باعاً من العلامه فى العبادات، والعلامه أوسع باعاً فى المعاملات لخبرته الموضوعيه.

إن قلت: لا بد على هذا إما من الإجتهد فى الموضوعات أو التقليد فيها لأهل الخبره والإختصاص، وصرف الإمام والثقافه العامه لا يكفى؟

قلت: نعم، خاصه أننا نؤمن أن الامام (عليه السلام) خاطب أهل الإختصاص والخبره، ولم يخاطب العموم إلا ما استثنى، كما فى الطهاره والنجاسه؛ حيث اكتفى بتشخيص العرف، مع الإلتفات إلى أننا نؤمن أن الإمام (عليه السلام) بحكم خبرته بالموضوعات قد اعتمد نكات علميه لا يلتفت إليها إلا من كانت له إحاطه بالموضوع، فإنه يؤثر فى فهم الدليل جنباً إلى جنب الدقه الأدبيه التى لها مدخله كبيره فى جوده الإستظهار وقد لمسنا غفله البعض فى فهم بعض نكات الأدله فى بعض الأبواب، كالهلال نتيجه عدم خبرتهم الكافيه بالموضوع فلكياً، مما فوت عليهم نكات أساسيه لها مدخله كبيره فى تشكيل الظهور.

## الدليل السادس: ايكال الأمر إلى العقلاء

### اشاره

إن الحكم العقلى يحتل المرتبه الأولى فىنال الكليات العالیه، و الإعتبار الشرعى يأتى فى الدرجه الثانيه ليلفت إلى مصاديق الكليات التى يدركها العقل، حيث يعجز العقل عن تشخيصها.

ثم فى المساحه التى يترك الشارع الإعتبار فيها [ وهى مصاديق

ص: ٣٦

الكليات الشرعية [ أو كل الأمر في تشخيصها إلى الإعتبار العقلائي، بعد أن وجد أنهم قادرون على تشخيصها وتصنيفها بتجربتهم. ومن ثمّ كان هذا الايكال إمضاءً، وليس ذلك تعبيراً عن نقص الشريعة وعدم استيعابها، وإنما تعبير عن مرونتها وتجاوبها مع المستجدات على مَرّ الظروف والازمان.

هذا حصيله ما يدور في كلمات الأعلام وبشكل خفى وفي زوايا كلماتهم. وقد ينسب إلى السيّد أبي الحسن الإصفهاني (قدس سره) وغيره.

ولمعرفة حال هذا الدليل نلفت النظر إلى مقدّمتين:

### حقيقه الإمضاء

المقدّمه الأولى: [ التي كان من حقّها أن تتقدم على عرض الأدلّه ] إنّ حقيقه الإمضاء الشرعي هي الجعل والإعتبار من قبل الشارع، إذ مع عدم الجعل والإعتبار لا تنجيز ولا تعذير ولا بيان من الشارع لكمال الفعل وعدمه.

وبعبارة أخرى: بدون الجعل لا يترتب أي شيء من المترتبات على الجعل الشرعي. نعم، في الحكم العقلي القطعي النظري يترتب عليه حكم العقل بالتنجيز والتعذير، حتى لو أنكرنا الملازمه بينه وبين حكم الشارع؛ لأنّ العقل بنفسه منجّز ومعدّر، فلا يحتاج إلى توسيط الشارع.

نعم، لا فرق في الجعل الإمضائي بين أن يكون لفظياً أو لا. (1)

ص: ٣٧

١- (١). [س] التنجيز والتعذير في الأحكام العقليه من أحكام العقل العملي المترتب على العقل النظري وليس من مدركات العقل النظري نفسه، كما أنه ليس شرعياً، وفي تصوري أنّ العقل العملي يحكم بالتنجيز والتعذير في حاله تفسير الإمضاء بالمتابعه والتعاطي وأنه ليس جعلاً كما أنّ بيان الكمال وتشخيصه في الفعل يحصل باعتبار العقلاء وتصويب الشارع لهم بمتابعته وتعاطيه، فتفسير الإمضاء بالجعل والإعتبار مع الإصرار على ذلك لحدّ الآن بدون دليل، بل ربما يكون لغواً مع وجود الإعتبار العقلائي وكفايته في الإلفات إلى كمال الفعل بعد تصويب الشارع له؟ [ج] نحن وإن قبلنا التنجيز والتعذير في مدركات العقل، ولكنّه لا- يعني ذلك عدم الحاجه إلى الإعتبار، فإنه يؤمن جوانب أخرى لا يؤمنها صرف إدراك العقل كما أشرنا إلى ذلك، ولكن في الإعتبار العقلائي لا نقبل حتى إدراك العقل العملي للتنجيز والتعذير بدون توسيط الشرع، وأنّ التعاطي والتصحيح من قبل الشرع يرجع في واقعه إلى جعله واعتباره، وإلا لم يكن إمضاءً.



فما تصوّره البعض في أنّ الفرق بين التأسيس والإمضاء هو أنّ الأول جعل دون الثاني، فإنه متابعه وتعاطى من قبل الشارع من دون إنشاء [كما قد يظهر من عبارات بعض المتقدمين] في غير محله.

كذا ما تصوّره البعض من أنّ الفرق بينهما دالّي، حيث إنّ التأسيس ما ورد فيه نص لفظي، والإمضاء ما لم يرد فيه شيء، وإنما يحصل بمثل التقرير اللبي أيضاً في غير محله.

والصحيح: إنّ كلاّ منهما جعل، وكلاّ منهما قد يكون بلفظ وقد لا يكون بلفظ، وأنّ الفرق الحقيقي بينهما هو أنّ التأسيس اعتبار من رأس غير مسبوق باعتبار العقلاء، وأنّ الثاني اعتبار لا من رأس، وقد يتصادقان في مورد واحد من جهتين، فيكون الجعل من جهة من الجهات تأسيسياً ومن جهة أخرى إمضائياً، ومن ثمّ ذكر المتأخرون أنّ (أحلّ الله البئع) دليل إمضائي مع أنه لفظي.

ومما تقدّم يعرف: إنّ السكوت وعدم الردع [الذي قبّله البعض إمضاء] لا يعنى عدم الجعل، وأنه شيء مقابل للإمضاء [لو قلنا به] وإنما هو كاشف إثباتي عن رضا الشارع القانوني واعتباره الشرعي. فالإختلاف بين السكوت والتصريح القولي أو الفعلي إثباتي، وإلاّ فكأنه المستكشف وهو الإعتبار وامضاء ما اعتبره العقلاء واحد. (1)

ص: ٣٨

١- (١). [س] كيف نتصوّر الإعتبار مع السكوت، مع أنه متقوم باللفظ كما تقدّم؟ كيف نصوّر أنّ السكوت كالتصريح في كون كلّ منهما دالاً، مع أنّ الثاني هو الإعتبار، وبه يتقوم وليس دالاً؟ [ج] السكوت كالفعل وكاللفظ آله انشاء، والإعتبار متقوم بالمبرز [سواء كان لفظاً أم فعلاً أم قولاً] في قبال رأى السيّد الخوئي من أنّ المبرز كاشف بحت وليس مقوماً للإعتبار.

نعم، يبقى السؤال : هل نقبل السكوت وعدم الردع دالاً على الإمضاء، أو لابد من التصريح قولاً أو فعلاً به؟

وبعبارة أخرى: هل في السكوت وعدم الردع دلالة وكاشفيه على الإمضاء أو لا؟

الحق في الجواب : التفصيل بين الإعتبار العقلاني المتجذر والمتفشي والمنتشر فيكفي سكوت الشارع وعدم رده في إمضائه، وبين غير المتجذر والمتفشي فيحتاج في إمضائه إلى تصريح، ولا يكفي في الدلالة والكشف صرفُ السكوت وعدم الردع.

وهناك تفصيل آخر [ هو في الواقع تتميم للسابق ] وهو أنّ الإعتبارات العقلائية المركبه [ تركيباً معقداً من أسباب ومسببات، وبُعدين وضعي وتكليفي ] تحتاج إلى إمضاء لفظي [ حتى لو كانت متجذره ] لأجل أن يوضح اللفظ معالم الإعتبار الممضي، فلو لم يرد (أحلّ الله البيع) لا يمكن التمسك بإطلاق الإمضاء في كليه موارد البيع العقلاني حتى المشكوك منها إمضاء الشارع لها.

وأما الإعتبارات الأخرى فيكفي فيها الإمضاء غير اللفظي.

### المقصود من الإيكال

المقدمه الثانيه: إنّ الإعتبار العقلاني بما هو هو لا- يكون منجزاً ولا معذراً ولا محرزاً يقينياً للملاك، ومن هنا كان بحاجة إلى توسط اعتبار الشرع كي يحرز الكمال ويحصل التنجيز والتعذير وتتحقق الغايه من الإعتبار.

فالإعتبار العقلاني بدون الإمضاء لا ينفع، والإمضاء بدون تفسيره بالجعل لا ينفع.

بعد هذا نتساءل من القائل بالايكال، هل يقصد من الإيكال:

[ ١ ] إننا نستكشف رضا الشارع القانوني بهذه الإعتبارات العقلانية في منطقته ما وراء التشريع؟ فهذا جيد ومقبول، ولكنه لا ينسجم مع تقريب القائل بالايكال؛ لأنه افترض محدودية مساحة التشريع وأن ما وراءها من شأن العقلاء، فتصوير وجود إمضاء واعتبار شرعى يغطى المساحة المتروكة للعقلاء ويمنحها الشرعية خلاف الفرض.

[ ٢ ] إن هناك كبريات شرعية خصيبتها أنها قابلة للإنطباق على مصاديق مستجده معتبره عند العقلاء؟ فهذا لا مانع منه، إلا أنه يرجع إلى بعض ما تقدم من الوجوه ولا يكون وجهاً مستقلاً.

والظاهر من دليل الإيكال هو هذا الإحتمال، بقربه تقسيمه الكليات إلى مدارج ثلاثه والترتب الذى وضعه العقل والشرع والعقلاء.

[ ٣ ] تخويل الشارع العقلاء فى التشريع والتقنين، بمعنى أن لهم التولية فى التشريع ضمن مساحة ونطاق معين؟

فهذا مرفوض؛ لأن الشارع لم يخول أحداً بالتشريع فى عرضه، وإنما إذا كان هناك تخويل فهو فى طوله، والطوليه تعنى التطبيق ووجود اعتبارات عقلانية تطبيقيه للإعتبارات الشرعية، كما أن الإعتبارات الشرعية تطبيق للتكبريات العقلية. وهذا كما ترى يرجع إلى الإحتمال السابق. (١)

ص: ٤٠

١- (١). [س] يظهر منكم قبول التولية فى التشريع فى طول الشارع، وهنا لا- نحتاج إلى إمضاء الشارع لكل اعتبار عقلائي مستجد، وإنما تكفى التولية على شرط أن لا يكون مصادماً للكبريات الشرعية، كما فى حكم الشرع والعقل، فإن الشرع بعد أن له التولية يكفى فى قبول قوله أن لا- يصادم كبريات العقل من دون حاجه إلى أن نتعرف على الموافقه، وأن نضع ضوابط لها كالإنسداد وأمثاله؟ [ج] نعم، كنهياً يرجع إلى التولية، ولكن ضمن الضابطه الموضوعيه، وهى أن يكون الإعتبار العقلائي تطبيقاً وجعلاً لمصاديق موضوع عقلائي معتبر شرعاً، وبهذا يفترق عن الشارع، فإنه وإن كان تطبيقاً لموضوعات الحكم العقلى، إلا أنه لما كان معصوماً كان التشخيص إليه، ولم يحدّد فى ضمن ضابطه وقالب موضوعى لا يخرج عنه.

وبالتأمل فى الوجوه السابقه نلاحظ أنها لا تدلّ إلاّ على إمضاء الإعتبار العقلائى [ الذى هو تطبيق موضوعى للإعتبار الشرعى ]. نعم، هى فى الوقت الذى دلّت على إمضاء هذا النوع من الإعتبارات العقلائيه كلّ منها وضع ضابطه و حدّ للتطبيق الذى يمضيه الشارع.

فدليل الإنسداد مثلاً- يدلّ على أنّ ضابطه إمضاء التطبيق هى حاله الإنسداد، لا كلّ تطبيق ولا كلّ اعتبار من العقلاء حتى لو لم يكن تطبيقاً.

### الدليل السابع: حجّيتها من باب الإطمئنان

#### إشاره

إنّ الإطمئنان حيث اعتبره العقلاء حجّه والشارع أمضاه، سيكون مَصْنَعاً مَوْلُداً للحجج الشرعيه؛ حيث إنّ كلّ مصداق مستجد يفيد الإطمئنان سيكون حجّه شرعاً.

ومن الواضح أنّ كنه هذه الدعوى تلتقى مع الوجه الذى ذكره الشيخ الإصفهانى، مع فارق سنشير إليه.

#### وقفه فى هذا الدليل

ولكن مع ذلك لنا وقفه مع هذا الدليل [ خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ البحث فى الإطمئنان بؤابه البحث فى كلّ الحجج ] وهى:

إنّ الإطمئنان [ الذى اعتبره العقلاء حجّه وعلماً ] ليس هو الإطمئنان الشخصى وإنما هو النوعى.

والنوعى هو الذى يحصل عند الأ-كثر، وكلّ الحجج هى مصاديق الإطمئنان النوعى، حتّى الخبر الموثوق به، فإنّ القول بحجّيته يقصد منه النوعى لا الشخصى [ كما توهم البعض ].

ومن هنا فالمغايره بين القول بحجّيه خبر الثقة والموثوق به، بالنوعيه والشخصيه فاسده جداً، وإنما الفرق هو أنّ مبنى حجّيه خبر الثقة يحصر المنشأ بصدق لهجه المخبر، وأمّا حجّيه الخبر الموثوق به فمناشؤه غير محصوره، فالنسبه بينهما العموم والخصوص المطلق، لا من وجه [ كما تصوّره البعض ].

والشخصي يكون طريقاً لمعرفة حصول النوعي؛ لأنَّ المنشأ لا يكون إلا نوعياً، وعلى أساسه حصل الشخصي وإلا لم يكن عليه، فمنه يعرف أنه نوعي.

توضيح ذلك: إنَّ الإنسان في عقله الاجتماعي ومخزون ذاكرته [المسمّى بالعلم الإرتكازي والإجمالي والبسيط] يحمل علوماً جمّة، جاءت من الموروث البيئي وبشكل تلقائي عفوي ارتكازي ومن دون تحليل. والخبرة والتخصص والفن والإجتهد كلّه مطلوب في الإلتفات المركب لا- في العلم البسيط، ومن ثمّ لم يكن حكراً على البعض دون البعض الآخر، بل كان مفتوحاً للجميع.

والإتصال بالآخرين يكون عبر العقل الاجتماعي والمخزون المشترك [والأ- لم يكن صالحاً للإحتجاج به بينهم]، ومعه من الطبيعي يتمّ اكتشاف العام والنوعي والمشارك من خلال الشخصي؛ لأنّ ما لدى الشخص ليس إلا الموروث الاجتماعي، وهو لا يمتاز به عن غيره.

فالإطمئنان وسكون النفس [المتولّد من نوع المنشأ لنوع العقلاء وأكثرتهم] هو الذي اعتبرت له الحجّية العقلية، وكلّ هذا هو الذي يمضي من قبل الشارع.

ولمّا كان النوعي هو المعتمد، كان بحاجة إلى اعتبار مصاديقه، والمصاديق عليها من قبلهم، ولا يكفي صرف كونه مصداقاً تكوينياً ما لم يتفشّ بينهم وينتشر، وهو لا يكون إلا باعتبارهم له. (١)

ولا يخفى أنّ هذا الدليل ينفع في خصوص الإعتبارات الظاهرية؛

لأنّ ذاتي الإطمئنان وحقيقته الكاشفة على خلاف دليل الشيخ الإصفهاني (رحمه الله)، فإنه دليل عام غايته أنا طبّقناه في مجال التمثيل له

ص: ٤٢

١- (١). [س] ما الفارق بين المنشأ والمصدق؟ [ج] المنشأ هو المصدق ولكن باختلاف اللحاظ، فالذي يؤلّد تكويناً درجه معينه من الإحتمال ويكون سبباً في تباني العقلاء عليه هو المنشأ وبعد التباني عليه واعتباره من العقلاء يكون مصداقاً للمعتبر الكلي.

### خلل أخرى فى دليل الإطمئنان

ومما تقدّم نستطيع أن نشخص الخلل فى ثلاث طروحات فى الإطمئنان:

الأولى: إنّ حجّيه الإطمئنان ليست عقلائية، وإنما باعتباره مصداقاً من مصاديق العلم، وهو حجّيه ذاتيه تكوينيه لا جعليه اعتباريه.

الثانية: إنّ هناك عرضيه بين الإطمئنان وبقية الأمارات العقلائيه كالخبر والظهور، لا أنّ هذه مصاديق للإطمئنان وأنها اعتبرت لاستبطانها الكلى، [ وهو الإطمئنان المعترف قبلاً من العقلاء ].

الثالثة: إنّ خصوص حجّيه الظهور لمّا كانت مسلّمه، كانت كأنها ليست بمسأله أصوليه؛ ثمّ تطوّرت هذه الدعوى حتى قيل بأنّ الظهور لا يكون حجّه إلاّ إذا ولد العلم الشخصى بالمراد، وعلى هذا الأساس يخرج من مباحث الحجج.

وقد راجت هذه الدعوى، سيّما مع تأييدها بما نراه من الأخذ بالظهور عند حصول العلم فى حاله المشافهه مع الآخرين، وأنّ أىّ احتمال للخلاف يمنع من الأخذ به ويوجب سؤال المخاطب من المتكلّم حتى يتأكّد من مراده.

### عدم انضباط الإطمئنان الشخصى

ووجه الخلل فى الطرحه الثانيه والثالثه: أنّ الشخصى فى حدّ نفسه لا يصلح للمحاجه بين العقلاء؛ لأنه ذاتى غير منضبط بمناشئ معينه، فلا يكون لغه خطاب مشتركه ما لم يكن أمراً نوعياً منضبطاً متبانياً عليه. ومن هنا كانت ظاهره الحجج بعد أن وجدها العقلاء مناشئ تكوينيه توجب الإطمئنان عند النوع، فاعتبروها كمصاديق للكلى النوعى الذى اعتبروه لغه تخاطبٍ و تفاهمٍ وتجاوز بينهم.

وفى الواقع أنّ الدعوى الثالثه حصل فيها خلط، حيث إنّ صاحب الطرح أحسّ أنّ قيمه ليست للظهور بما هو ظهور، وإنما من جهه ما يستبطنه من إفادته الإطمئنان.

وهذا الإحساس صحيح جداً، ولكنّه ليس الإطمئنان الشخصى، وإنما النوعى لما ذكرناه من أنّ الشخصى لا يصلح لغه مشتركه يحتجّ بها أحدهم الآخر، ويجعلها وسيله لنقل مقاصده إلى الآخرين، وإنما خصوص ما كان من نوع المنشأ لنوع العقلاء.

ولا يخفى خطوره الأطروحه الثالثه، فإنّ النزاع وإن كان بدوياً بين الشخصيه والنوعيه، ولكنّه تترتب عليه آثار خطيره؛ حيث إنّ البناء على أنّ الظهور الحجّه هو الذى يفيد الإطمئنان أو العلم الشخصى، يجرّنا إلى تجميد كثير من المعالجات الظهوريه الدلاليه، كتقديم الأظهر على الظاهر وانقلاب النسبه وحمل المطلق على المقيد وغيرها الكثير، فإنّها مع عدم توليدها العلم الشخصى لا بدّ من عدم قبولها.

### حجّيه الإطمئنان النوعى

ومما تقدم يعرف الخلل فى الأطروحه الأولى، حيث ظهر أنّ الإطمئنان غير العلم، وبحاجه إلى مشاركه العقلاء واعتبارهم حجّيته حتى يصلح للمحاجه.

والنتيجه: إنّ الإطمئنان النوعى هو الحجّه، وأنّ الخبر والظهور وسائر الحجج هى فى طوله لا فى عرضه، مصاديق لا مبيانات له.

ومن هنا وعلى ضوء ما انتهينا إليه سيكون لنا عنايه فى بحث الحجج فى استنطاق أدلّتها لفهم حجّيه كبرى الإطمئنان العقلانى، علاوه على دلالتها على حجّيه المورد والمصدق.

### جريان سيره العقلاء على العمل بالإطمئنان الشخصى وتحليل هذه السيره

إن قلت: إنّ آحاد العقلاء لا يجرون على العمل بالإطمئنان ما لم يصل درجه الشخصيه، ومجرد نوعيته لا يكفى فى العمل به، فنحن

نقبل أنّ المعترف هو النوعى، ولكن على شرط أن يوصل إلى اطمئنان شخصى، وإلاّ -لا- يصلح للإحتجاج، وكأنّ المعترف هو الشخصى المنضبط، الذى يكون من منشأ نوعى.

قلت: هذا التساؤل ربما كان دليل واحد من الطروحات المتقدّمة.

وجوابه: لماذا لا يبنى العقلاء على الإطمئنان مع عدم الشخصيه؟ هل:

[ ١ ] لا لتباس فى المورد من جهه وجود أماره مقابله [ وإن لم تكن فى نفسها حجّه، إلاّ أنها تمنع من شخصيه الإطمئنان فحجّيته، ومن ثمّ أخذ عدمها فى حجّيه الإطمئنان.

[ ٢ ] أو لأنّ الشخصى لم يحصل لايحاءات نفسيه، لأسباب ذاتيه غير موضوعيه؟

فعلى الأول: فإنه يعنى أنّ المنشأ النوعى مقيّد بعدم مصاد له، فمع وجوده لا اطمئنان شخصى، ولكن لعدم الإطمئنان النوعى لا معه، ومع عدم القرينه المضاده يحصلان معاً الشخصى والنوعى.

وعلى الثانى: يحاجّ من قبل العقلاء حتماً، ولا يعتنى بالأسباب الشخصيه التى حالت دون حصول الإطمئنان النوعى له.

### النتائج التى انتهينا إليها من أدلّه الإمضاء

[ ١ ] إمضاء الإعتبارات العقلانيه التى تكون محلاً لتطبيق الحكم الشرعى، أو فقل: إمضاء المنطبق العقلانى على الإهمال مع ترك تشخيصه وتحديدده للوالى، [ والذى يشمل المرجع أيضاً ] وقد ظهر ذلك من الدليل الثالث.

[ ٢ ] إمضاء الإعتبارات المستجده الصغرويه التطبيقيه التى تكون مصداقاً لموضوع عقلاى كلى أخذ فى الدليل الشرعى، كما ظهر ذلك من دليل الشيخ الإصفهانى.

[ ٣ ] إمضاء الإعتبارات الصغرويه للأغراض التى نعلم أنّ الشارع لا يريد إهمالها، كما ظهر ذلك من دليل الإنسداد.

[ ٤ ] إمضاء حجّيه الإطمئنان ومصاديقه المعاصره والمستجده،



كما ظهر ذلك تفصيلاً من الدليل السابع، وعموماً من دليل الشيخ الإصفهاني والإنسداد. كما تبلورت حقيقه الإمضاء، وحقيقته النوعيه وضرورتها.

### **الإعتبار الشرعي بنحو الإقتضاء**

وختاماً نذكر أنّ غايه ما تثبته أدلّه الإمضاء هو الإعتبار الشرعي بنحو الإقتضاء، ومن ثمّ فهو معلق على عدم المانع؛ وهو الردع عن الإعتبار العقلاني الذي دلّ الدليل على إمضائه، وعلى عدم مخالفته للكتاب والسنة.

وفي الواقع أنّ هذه المرحله من البحث الأصولي عن الإعتبار العقلاني [وهي المرحله الثالثه] ذات بُعدين:

البعد الأول: في حقيقه الإمضاء الشرعي للإعتبار العقلاني وأدلّته. وقد استوفينا البحث عنه.

البعد الثاني: في الردع والمخالفه.

**إشاره**

ويكون البحث فيه ضمن نقاط:

**النقطه الأولى: الحديث عن عدم الردع في الأصول**

قد وقع هذا البحث بشكل متناثر؛ حيث تكلم عنه الأصوليون في مواضع عديده عند الحديث عن الردع عن السير وخبر الواحد وأمثالهما.

وكذا عدم المخالفه للكتاب والسنة لم يبحث عنه [ مع أنه بحث كلى ] إلا في بحث الشروط في الفقه.

كما بحث الأصوليون في باب التعارض عن شرطيه عدم المخالفه عند بيان أنه شرط لحجيه الخبر في نفسه، وشرط لحجيه الخبر وتقدمه على الخير الآخر عند التعارض.

فعرضت مسأله الردع والمخالفه ضمن مسائل أربع:

[ ١ ] شرطيه عدم مخالفه الكتاب والسنة في الشرط والصلح والنذر وأمر الوالد [ الذى تم بحثه في الفقه في مسأله الشروط ].

[ ٢ ] الردع [ والذى تم بحثه في السيره وخبر الواحد وغيرهما في الأصول ].

[ ٣ ] شرطيه عدم مخالفه الكتاب والسنة في حجيه الخبر في نفسه، بمعنى أن حجيته الإقتضائية [ أصل الحجيه ] مشروطه بعدم المخالفه.

[ ٤ ] شرطيه عدم المخالفه في حجيه الخبر عند الترجيح، [ وقد تم بحث هذه المسأله وسابقتها في بحث التعارض ].

**النقطه الثانيه: البعد المشترك بين المسائل الأربعه**

**إشاره**

هناك سؤال آثرناه في هذه المرحله وهو السؤال عن الفرق بين حيثيتى البحث في المسأله الأولى والثانيه، وكذلك بين المسائل

الأخرى وقبل الدخول في البحث نلفت إلى البعد المشترك بين المسائل ضمن أمور:

أولاً: أشرنا سابقاً إلى التدرّج بين العقل والشرع والعقلاء، ويترتب على هذا: أنّ ضابطه ما يمكن قبوله من النقل أن لا يصطدم بعقل بديهى [باتفاق الجميع]، ولا يتنافى مع النظرى [عند الأصوليين على اختلافهم فى الحدود، دون الأخباريين].

كذا العقلانى لا بدّ أن لا يصطدم مع الكتاب والسنة [القطعيين والظنيين] حتى يمكن أن يكون مورداً للقبول. والقطعى متيقن، والظنى مختلف فى حدوده.

كلّ هذا بعد فرض وجود مقتضى لاعتباره شرعاً من خلال أدلّه الإمضاء، فعدم المخالفه شرط.

وثانياً: ألفتنا إلى أنّ كلاً من الدليل النقلى والعقلانى، حجّيته مشروطه بعدم المخالفه القطعيه للعقل والكتاب والسنة بالإتفاق وإنما الإختلاف جرى فى المخالفه الظنيه على صعيد الكبرى [حيث لم يعتن الأخبارى - مثلاً - فى مخالفه النقل للعقل النظرى، فى حين أخذ الأصولى عدم المخالفه هذه أيضاً شرطاً فى الحجّيه].

أو على صعيد الصغرى كالإختلاف بين الأصوليين فى حدود شرطيه عدم المخالفه الظنيه للعقل.

والسرّ فى هذا الإتفاق والإختلاف: أنّ قوام حجّيه الدليل الظنى [النقل والعقلاء] هو الكشف و الطريقيه إلى الواقع، وواضح أنّ مثل هذا إذا اصطدم بكشف قطعى لا يعتنى به.

وأما مع المخالفه الظنيه؛ فحيث إنّ كلاً منهما ظنى وقع الخلاف فى الإشتراط وعدمه، ومع الإشتراط جرى البحث فى حدوده، [فهل يُعمل بالظن الأقوى أو لا، وما هو معيار الأقوائيه؟]

وقد اتضح [من كلّ ما تقدّم] فلسفه الترتب الطبعى بين العقل والشرع والعقلاء على مستوى الجعل وعلى مستوى الإحراز

### هيمنه الكتاب والسنة

ثالثاً: بل الكتاب والسنة [ القطعيان ] ليسا ضابطتان لما يقبل وما لا يقبل من الإعتبار العقلاني فقط، وإنما هما ضابطتان لما يقبل وما لا يقبل من النقل الظني أيضاً. فشرط قبول النقل الظني هو أن لا يخالف العقل البديهي والنظري [ على الخلاف ] والنقل القطعي.

فالكتاب والسنة [ القطعيان ] يتلو العقل في الهيمنه على ما عداه [ أعم من أن يكون نقلاً ظنياً أو اعتباراً عقلائياً ].

### قوه الدلاله وأهميه الحكم

ورابعاً: إنَّ هناك تناسباً طردياً غالباً بين درجه إحرار الدليل وبين درجه أهميه الحكم ومتن الجعل فالملاك؛ لأنَّ المقنن [ أعم من أن يكون الشارع أو العقلاء ] يوظف الدلالات بحسب درجه اهتمامه بالملاكات، فكُلِّمًا كان الملاك مهماً شدد في الدلاله عليه ليضمن وصوله أكثر.

### نمراة قاعده التناسب الطردى

ومن هذه القاعده يتبلور:

[ ١ ] إنَّ قوه دلاله الدليل دليل أهميه ملاكه ومحوريته في التشريع، فالكتاب والسنة [ القطعيان ] دليل إننى على أهميه الأحكام المدلوله ومحوريته، ومن ثمَّ كان لها الهيمنه والإشراف على ما عداها من الأحكام، فأخذ عدم مخالفتها شرطاً فيها ومرجحاً عند التعارض.

[ ٢ ] ترى الفقهاء في تعاطيهم مع الأدله القطعيه بشكل وفي تعاطيهم في الأدله الأخرى بشكل آخر. فتراهم في مسأله الربا وقتل النفس وأمثالهما يتعاملون مع أدلتها بمنتهى الدقه على مستوى تحديد القيود وتطبيق موازين الدلاله وحلّ التعارضات، بخلاف تعاملهم مع

كان ذلك نتيجة إدراكهم أنّ الشارع فى أمهات التشريع وكلياته وكبرياته وأساسياته يؤظف الدلاله عليها بشكل آكد، ومن ثمّ فهو يؤظر الدليل الدالّ مؤكداً على هذا المحور ويقولبه بدقه خاليه من الإيهام والإلتباس والإهمال.

[ ٣ ] إنّ سرّ ما ذكره الآخوند فى اجتماع الأمر والنهى [ من أنّ الدليل الأقوى هو الفعلى، والأضعف هو الإقتضائى ] هو ما ذكرناه من أنّ قوه الدلاله دليل الأهميه، فىكون هو الفعلى والآخر يجمّد ويكون اقتضائياً.

وبهذا يرتفع العجب وإشكال الكثير على الآخوند فى أنه لا علاقة بين قوه الدلاله وضعفها، بين قوه الملاك وضعفه.

### ضوابط المخالفه

[ ٤ ] ذكرت مجموعه ضوابط للمخالفه وعدمها فى المسأله الأولى، وعندما نمعن النظر فيها نجد أنها جميعاً ضوابط أصوليه مما يشهد لعموميه البحث، [ وإن ذكر فى الفقه وفى موارد خمسه لا غير ]، وهذه الضوابط هى:

الأولى: ضابطه الشيخ الأعظم فى المخالفه المانع عن الحجّيه هى المخالفه للحكم الفعلى المطلق فى دليله، دون المخالفه للحكم الطبعى [ الذى لا- يدلّ إلا- على ترتب الحكم على موضوعه، من دون إطلاق فى الدليل وبغضّ النظر عن الطوارئ والعناوين الثانويه. ]

وواضح أنّ هذه الضابطه أصوليه، وإن طبّقت على موارد محدوده، وذلك لتنوع ما يترتب عليها من الأحكام.

الثانيه: كلّ اعتبار فيه دوام المباينه مع الحكم المستفاد من الكتاب والسّنّه، فهو مخالف للكتاب والسّنّه؛ كندر صلاه المستحب طول العمر، وأما إذا لم يكن بنحو الدوام بل كان التباين اتفاقياً ولّبرهه،

فلم يكن مانعاً.

الثالثة: إن كانت المخالفة لحكم إلزامي فهي المانعة، دون ما إذا كانت لحكم مباح.

والظاهر أنّ المقصود من المباح، اللإقتضائي منه، المعبر عنه في كلماتهم بمنطقه الفراغ.

الرابعة: إن كان الإشتراط بلسان جعل الحكم بعنوانه، فهو يخالف للكتاب والسنة؛ مثل «أشترط أن يكون هذا لك واجباً»، دون ما إذا لم يكن كذلك؛ مثل «أشترط أن تفعل أو أن لا تفعل».

الخامسة: ما يعدّ عرفاً مخالفاً فهو مخالف وإلا فلا.

السادسة: إن كانت المخالفة لحكم تكليفي مترتب على حكم وضعي فهي مخالفة ممنوعه؛ لأنّ الأحكام الوضعية لا تسلب عنها آثارها؛ مثل «أشترط عليك أن لا تتصرف في العين المشترية» وجواز التصرف مرتب على الشراء.

السابعة: في صورته وقوع التعارض مع الكتاب والسنة كان المورد مخالفاً وإلا فلا. وهذه الصياغة تصريح برجوع هذه المسألة إلى المسألة الثالثة والرابعة.

الثامنة: إن كانت المخالفة لمتن الحكم الشرعي فهي ممنوعه، وإن كانت للدليل فلا مانع منها. [ ذكرها اليزدي محتملاً لها من كلام الشيخ الأنصاري. ]

إلى غير ذلك مما ذكر من الضوابط للمخالفة الممنوعه، وكلّها [ كما هو واضح ] لا تخص الشرط، وإنما هي عامه لها ولغيرها مما يدلّ على أنها ضوابط أصولية.

فكان الأنسب ذكرها في الأصول، سيما أنه أخذ في خبر الواحد - بل في كلّ حجّة كما ذكرنا - نفس العنوان، ومن ثمّ تتأتى فيه كلّ ما ذكر في الفقه.

نعم، الشواهد الفقهية التي ذكرت مع كلّ ضابطه لها أثرها في تأمين صحة الضابطه وخطئها.

بعد هذه المقدمات [ والتي ركزت على بيان البعد المشترك بين المسائل ] نشير إلى المائز بين المسأله الثانيه والأخريات.

### المائز بين المسأله الثانيه والمسائل الأخرى

إنّ الحديث حول الردع عن السيره وعدمه، يفتقر إلى أمر زائد على ما ذكر في ضابطه المخالفه، لا بدّ من التوفّر عليه كي يتمّ الردع عن السيره، وإن انطبقت عليها ضابطه المخالفه إلاّ أنها [ بدون تواجد هذه النكته ] تكون حجّه، في حين أنه لو كان غيرها لما كان حجّه لتحقق المانع وهو المخالفه.

توضيح ذلك: إنّ السيره وسائر القوانين العقلانيه المتجزره لا يكفي في المنع عن حجّيتها صرفُ مخالفتها للكتاب والسّنّه، وإنما لا بدّ أن تكون دلاله المخالف من القوه بقدر يوازي التجذر الموجود في القانون العقلاني كي يكون صالحاً للمنع والردع عنه، وبدونه يكون القانون المتجزر حجّه من دون أن يتأثر بهذه المخالفه.

### التناسب بين قوه دليل الردع ودرجه التجذر

وهذا القيد الزائد على ضابطه المخالفه بُعد إثباتي لا بدّ منه في تقديم الدليل المخالف على المخالف المتجزر.

وذلك أولاً: إنّ البناء المتجزر يصبح كالأمر البديهي في حياه العقلاء، ومن ثمّ يكون صالحاً لأن يعتمده الشارع كقرينه في كلامه، فإذا أراد الشارع العكس [ بالمنع عنه لا باعتماده قرينه ] فعليه تأكيد دلاله دليل المخالفه كي تكون صالحه للمنع والردع.

ومن هنا كان من الضروري التناسب الطردى بين قوه دليل الردع ودرجه التجذر، وهذا بخلاف ما لو لم يكن متجزراً؛ فإنّ صرف مخالفته [ بإحدى الضوابط ] كاف في المنع والردع وعدم الإعتبار الشرعي

للمخالف.

وثانياً: إنّ دور الشارع لا يتلخّص في التقنين والتبيين، وإنما يربّي العقلاء على الشريعة، ومع مخالفته قانون من قوانينهم للكتاب والسنة فهو منكر قانوني، فلا بدّ للشارع أن يقتلعه من جذوره وهو لا يكون إلا بالردع المركزي عنه بشكل يتناسب مع تجذره.

### مأثر المسألة الثالثة عن الرابع

إنّ المخالفة المانعة من حجّية الخبر في نفسه هي المخالفة المستقرة، أي تعارض الخبر مع الكتاب أو السنة القطعية بشكل مستقر، يكون مانعاً من حجّية الخبر، ويكون ذلك في حالة التباين أو العموم من وجه.

وأما المخالفة المانعة من حجّية الخبر عند تعارضه المستقر مع خبر آخر [الموجب لتقديم الآخر عليه] هي المخالفة غير المستقرة مع الكتاب، كما إذا كان هناك عام قرآني وخبر خاص [فإنه مخالف غير مستقر، بحيث لولا تعارضه مع الخبر الآخر لخصّص القرآن] وآخر غير مخالف أصلاً معارض للخبر الأول، فإنه يتقدم عليه وي طرح المخالف غير المستقر.

### المأثر بين المسألة الثالثة والرابعة وبين المسألة الأولى

البحث في المسألة الأولى [المذكورة في الفقه] عن ماهية المخالفة المانعة وحققتها، من دون فرق بين أن يكون المخالف جعلاً فقهياً أو أصولياً، ومن ثمّ كان البحث أصولياً وإن ذكر في الفقه، والبحث في المسألتين الثالثة والرابعة في أنه كيف تتحقق وتثبت ماهية المخالفة المانعة، هل مع الحكومه أو مع الورد أو مع التخصيص أو مع العموم من وجه أو مع التباين أو غير ذلك؟

### الإمضاء وعدم الردع

و يبقى تساؤل أخير: أنه لم احتجنا إلى الإمضاء وعدم الردع، ولم



لا يكتفى بأدله الإمضاء عن البحث في عدم الردع؟

وجوابه: إنّ الإمضاء في نفسه بمنزله الحجّة الإقتضائية، والمخالفة مانع، ومن هنا كانت ضروره البحث عن البُعدين.

ص: ٥٤

إشاره

وهذا البحث تذييل لبحث الإمضاء والردع ولا ينحصر فى زاويه واحده، وإنما يكون فى زوايا متعدده.

زوايا بحث إمضاء الإعتبارات العقلانيه أو ردعها

الزاويه الأولى: البحث فى تبدل الموضوع [ الموجب لتبدل الحكم ] التى قد يكون بظهور مصاديق جديده، أكثر تعقيداً مما كانت عليه فى عصر تشريع الحكم.

الزاويه الثانيه: فى البحث عن المحمول من جديد لمعرفة أنه من أى سنخ؟ [ هل هو تنفيذى ولائى أو قضائى أو تشريعى ثابت، بعد أن كان التصور السابق عنها أنها جميعاً أو فى بعضها المعين تشريعى ثابتة. ]

الزاويه الثالثه: البحث عن طرق عناوين ثانويه على القضيه الشرعيه، ومعها يتم البحث عن طبيعه العلاقه بينهما، وأن التنافى دائمى أو اتفاقى وغير ذلك من الحيثيات.

الزاويه الرابعه: البحث فى موضوع الحكم الشرعى ثانيه للتأكد من أن المدلول المطابقى هو الموضوع حقيقه [ كما كان يفهم ]، أو أن الموضوع هو الطبيعى الموجود فيه؟ [ كما لاحظنا ذلك فى خبر الثقه والإطمئنان. ]

الزاويه الخامسه: [ والتى ستكون محور حديثنا هنا ] هل الموضوع الذى تم إمضاؤه أو ردعه كالربا [ الذى هو المفاد المطابقى للدليل ] هو الموضوع الذى أنيط به الحكم الشرعى [ كما كان يتصور ] أو لا، بل الموضوع شىء آخر كان يصدق على الربا آنذاك، وهذا التشريع مما أوجب حرمة الربا، وأما الآن فالربا [ الذى هو المفاد المطابقى للدليل ] وإن كان موجوداً إلا أنه ليس مصداقاً للموضوع الأصيلى بعد فلا يكون حراماً حينئذ؟

الزاوية السادسة: تغيّر الحكم وثباته بلحاظ الدرجه الإ-حرازيه للحكم؛ فإذا كانت ظنيه كالظهور كان قابلاً للتبدل، وإذا كانت قطعيه بحسب الدليل المحرز في نفسه لا بحسب وقوع الإختلاف فيه لم يكن قابلاً للتبدل.

وبعبارة أخرى: إنّ موضوع الحرمة هل هو الذى أخذ في لسان الدليل وهو الربا [ ومن ثمّ تكون حرمة ثابتة في كلّ زمان ومكان ] أو الموضوع عدم استئصال رؤوس الأموال الضعيفه، أو إضعاف رأس مال المسلمين [ أعم من بيت المال أو الأموال الخاصه ] وهو كان ينطبق على الربا آنذاك [ بعد أن كانت العمله بيد غيرهم ولم يكن الإقتصاد مقنناً ]، وأمّا اليوم فالربويات ليس فيها إضعاف لرأس مال المسلمين، حيث صار الإقتصاد مقنناً ومنضبطاً ومغلقاً، فيبقى الحرام ما كان فيه إضعاف لا-الربا السائد آنذاك.

ومثله ديه العاقله، فهل هي حكم شرعى في نفسها، أو أنّ الحكم الشرعى هو عقد ضمان الجريه الذى كان أحد مصاديقه ضمان العشيره، وأمّا الآن وبعد تفكك العلاقه الأسريه، فلا تكون العشيره مصداقاً للحكم الكلى؟

### مناط الإمضاء الشرعى للإعتبار العقلاى

#### اشاره

لابدّ من الإلتفات [ قبل الدخول في بحث الزاويه الخامسه ] إلى أنّ القضيّه العقلايّه الممضاه لا يلزم دوماً أن تكون صغرى لكبرى [ وإن ذكرنا أنّ الإعتبار العقلاى يكون في الرتبه الثالثه - حسب التسلسل الطبعى بين العقل والشرع والعقلاء - وبالتالي فهو تطبيق للشرع، كما أنّ الشرع تطبيق بالنسبه إلى العقل ]؛ وذلك لما ذكرناه من أنّ لفيفاً من العقلاء لم يتقيد بالدين، ومن ثمّ اضطروا إلى تقنين مجموعه من القوانين يملأ بها المساحه الخاصه بالشرع، والشرع لم يبلغ كلّ هذه الإعتبارات [ بأن يؤسس شيئاً جديداً ] وإنما نظمها

ومثل هذه الإعتبارات الممضاه هي في عرض الشارع وفي مصاف القضايا الشرعية، لا في طولها ومن صغرياتها، [ نظير الأحكام الشرعية التي تكون في مصاف الأحكام العقلية وليست من صغرياتها، كالأحكام اللازمه للحكم العقلي بناء على الملازمه ]، والإمضاء الذي يتناول مثل هذه الإعتبارات ليس أكثر من اعتبار شرعي مطابق لهذه الإعتبارات العقلية، ومن ثم لو نسخ العقلاء اعتبارهم لا يتأثر اعتبار الشارع ويبقى ثابتاً لا يزول(١)؛ لأنّ الإمضاء لا يلزمه التقيد باعتبار العقلاء والدوران مداره وجوداً وعدمًا، حدوداً وبقاءً؛ حيث إنّ الإمضاء قد يكون لموضوع الحجّيه العقلية والمعتبر هو أيضاً من قبلهم، فيرهن الشارع اعتباره بالموضوع العقلية، فإنه هو الموضوع لحكمه، ومعه لو غير العقلاء محمولهم لا- يتأثر اعتبار الشارع بعد أن كانت ماهية البيع مازالت موجوده عند العقلاء، غايتها أنها بلحاظ المحمول أضحت فاسده بنظرهم.(٢)

أو أنّ الإمضاء يكون للبيع الصحيح عقلاً، ولكن لا بنحو الأبد بحيث يعلّق بقاء الصحة الشرعية على بقاء الصحة العقلية، وإنما الصحيح المعاصر له، وإن تبدّل اعتبارهم للصحة إلى فساد بعد ذلك.

ص: ٥٧

١- (١). [س] وهل يعنى كلامكم أنه في الإعتبارات التطبيقية يتحقق الإنعدام دائماً بانعدام الإعتبار العقلية دون الإعتبارات العرضية، وإلا- لم بدأتم الكلام بالتنبيه على وجود اعتبارات عقلية عرضية؟ [ج] لأنّ شبهه انعدام الإمضاء بانعدام الإعتبار العقلية تأتي في التطبيقية، ومن ثمّ نوهنا بوجود الإعتبارات العرضية، وأنها لا تستلزم الإنعدام دوماً، وإن كان الحق أنّ الإعتبار التطبيقية أيضاً لا يستلزم انعدام الإمضاء بانعدامه في كلّ الحالات، وإنما في حاله دون أخرى.

٢- (٢). [س] في مثل هذه الحالة الإمضاء يكون لاعتبار الموضوع من قبل العقلاء، ومن ثمّ نحتاج إلى جعل شرعي آخر للحجّيه وهو بطبيعته الحال سيكون تأسيسياً؟ [ج] نعم، ويسمى بالإمضاء بالمعنى الأعم في قبال الإمضاء بالمعنى الأخص الذي يكون إمضاءً للمحمول العقلية، وفي قبال التأسيس البحث.

ومن هنا لابد أن ندقق جيداً في أن الشارع بأى نحو أناط إمضاءه للإعتبار السابق [ للموضوع أو للمحمول أو لهما معاً، دائماً أو خصوص المعاصر؟ ] حينئذ نتمكن أن نحكم أنه من الإمضاء الثابت أو الممكن الزوال. (١)

## فقه المقاصد

وأيضاً لابد من الإلتفات إلى مسأله أثرت من قديم في أوساط الأصوليين والمتكلمين، وهى أننا هل نبني على فقه المقاصد أو فقه الأحكام؟ بمعنى أننا عندما نستظهر هل نجمد على المفاد المطابقي [ وهو فقه الأحكام ] أو نفتش عما وراء ذلك الحكم من مقصد وغايه وملاك [ وهو فقه المقاصد ] بنحو يكون المدلول المطابقي مجرد تطبيق للملاك؟

وقد تبنت مدرسة الرأي هذه الوجهه وإن كان المقصد ظنياً، في حين أن مدرسة الإماميه لم تقبل المقصد الظني، وأن العله إنما يؤخذ بها إذا ذكرت في لسان الشارع.

وقد أجاد الميرزا النائيني (قدس سره) في صياغه هذه الوجهه في قالب فني، حيث ذكر أن العله التي يؤخذ بها لابد من ذكرها في الدليل الشرعي، ومع حرف التعليل، ومع شرط فهم العرف لها أنها عله كقوله: لأنه مسكر.

ولا يخفى أن هذه المسأله وثيقه الصله بالزاويه التي نروم البحث عنها وإن كانت أعم؛ حيث لا يخصّ صوت البحث بالإعتبارات العقلانيه الممضاء وإنما يجرونها في عموم الأحكام الشرعيه، في

ص: ٥٨

---

١- (١). [س] إذن في مثل هذه الحاله لابد من قرينه معينه لكيفيه الإمضاء ومتعلقه، ومعها لا معنى لما ستذكروه من أن الأصل الأولى الثبات والديمومه؟ [ج] بل هذا هو الأصل الأولى مع الشك بأدله عدم النسخ المثبتة عدم تقيده بالزمان ودوامه واستمراره، والقرينه إن كانت على أن الإمضاء متعلق بالمحمول العقلاني مطلقاً تكون مخصصه لأدله النسخ.

حين أنّ مسألتنا خاصه فى الموضوعات العقلائيه الممضاة؛ حيث يبحث عن أنّ الإمضاء هل كان لها أو لموضوع آخر كان الموضوع المطابقى قد صادف أنه مصداقه عند التشريع؟

### الأصل الأولى هو الثبات

الأصل الأولى فى كلّ دليل شرعى الثبات بمفاده المطابقى من دون فرق بين أن يكون تأسيساً أو إمضاءً، بدليل «حلال محمد (صلى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد (صلى الله عليه وآله) حرام إلى يوم القيامة» وأمثاله من الأدله على العموم الأزمانى وعدم النسخ.

فرغ اليد عن المفاد المطابقى يحتاج إلى قرينه مخصصه لأدله النسخ، وإلا مع عدم وجود القرينه وعند الشك فالمرجع هو الأصل الأولى.

### قرائن عدم عموميه الإمضاء

#### إشاره

وقد تذكر مجموعه من القرائن التى يمكن الإعتماد على أحدها فى مسألتنا لاستظهار أنّ الموضوع غير ما ذكر مطابقه فى الدليل، وبالتالي فإمضاؤه ليس عاماً، وإنما مادام يصدق عليه الموضوع الأصلى المستظهر بواسطه القرينه، وهى:

١. قرينه الملاك والغرض [ فقه المقاصد ].

٢. استظهار أنّ الموضوع الممضى هو الطبيعى الموجود فى المذكور مطابقه، كما زعمناه فى الإطمئنان وخبر الثقه.

٣. قرينه الإرشاد، وأنّ المطابقى لم يجعل وإنما مرشد إليه.

٤. انعدام مصداقه واستحداث مصداق جديد.

### تقييم تلك القرائن

ومدى صلوحها للقرينه على عدم إرادته المفاد المطابقى جداً.

أما القرينه الأولى: فقد قبلها الأعلام بشرط أن تصاغ فى دليل الشارع وتجعل بشكل صريح فى التعليل وبعنوان مفهوم فى العله،

ولا يكفي صرف الحدس والظن بها في تقييد الحكم وتخصيصه أو العكس.

وغالب الإشارات الفقهية الجديده [ التي تلتقى تحت عنوان تأثير الزمان والمكان في تغيّر الأحكام الشرعيه ] تنطلق من هذه القرينه، ولكن المؤسف أنها كثيراً ما تعتمد الظن والحدس في اقتناص هذه القرينه، وهو لا يكفي في التلاعب بالحكم.

وما تردّد في كلمات بعض الأعلام [ كالشهيّد الصدر وغيره، من التعبير بروح الشريعه وجعله معياراً في تقييد بعض الأحكام ] ليس هو من قبيل الإعتماد على الظن بالملاك والحدس به، وإنما هو من التمسك بجعل عام فوقاني في تقييد جعل تحتانيه نازله تصادفه أو تنافيه. فليس هو من رفع اليد عن المفاد المطابقى بقرينه التكهن بالملاك، وإنما ينطلق من قانون التنازع بين القوانين، وضروره عدم مصادمه التشريعات الفرعيه لكليات الشريعه وأساسياتها.

فإذا وجدنا أنّ التمسك بإطلاق قانون فرعى من قبيل «من حاز ملك» و«من أحيى أرضاً فهي له» يصطدم مع حكم مصرف الأنفال، وأنه لسدّ حاجه المسلمين، فلا بدّ من تقنيه بشكل لا يصادم سدّ الحاجه، فلا يسمح والحاله هذه لأصحاب رؤوس الأموال بأن يحوزوا كيف يشاءوا أو متى شاءوا.

وأما القرينه الثانيه: فهي مقبوله أيضاً، ولكن على شرط الإلتزام الدقيق بقواعد الظهور المدونه في الأصول، من قبيل قاعده احترازيه القيود وأمثالها.

وأما القرينه الثالثه: فتقبل مع القرينه الخاصه وضمن الضبط الأصولي [بعد أن كانت القاعده الاولى لصالح المولويه بل شطر منه، كما ذكروا، وهو التعيينى التعينى النفسى ]، والقرينه على الإرشاد من قبيل وجود حكم عقلى مستقل، فنعلم أنّ الشارع ليس فى صدد تأسيس مستقل، خاصه إذا كان البيان الشرعى فيه بُعد تطبيقى لذلك المستقل.

وأما القرينه الرابعه: فنحن نقبل أنّ هناك كثيراً من الموضوعات

الشرعيه قد حصل خلط بين ماهيتها ومصاديقها التي كانت آنذاك، ومن هنا كان من الضروري تحرير ماهيه الموضوع وتجريدها عن مصاديقها، لأنها هي الموضوع لا غير، ومن ثمّ يمكن تطبيقها على كلّ مصداق جديد لظهور الماهيه فيه، ولكن كلّ هذا لا بدّ أن يتمّ بحذر أصولي دقيق.

وأما غير هذه الخطوه كتوسعه الماهيه من جانب وتضييقها من جانب آخر، [ كما ذكر في الربا؛ حيث قيّد بالمجحف، ومن ثمّ حرّم - في عصرنا هذا - الربا الخارجى دون الداخلى ] فلا دليل عليه.

## نتيجه ما تقدّم

ومما تقدّم يعرف: أنّ الجمود ورفض كلّ المحاولات الجديده و إبقاء ما كان علماً، كان غير صحيح.

وبالمقابل لا بدّ أن تكون المحاولات منهجيه، وعلى ضوابط علم الأصول وأسسها لا مرتجله ومن دون غطاء أصولي، وإنما تنطلق من الإستسحان والتجاوب مع متطلبات العصر كيف ما كان، ولو كان ذلك على حساب الفقه الإمامي. (1)

ص: ٦١

---

١- (١). [س] إنّ كلامكم انصبّ على تقييم الظاهره الفقهيّه الجديده، وإلّا قد يقال بضروره إعادته النظر فى كثير من المعايير الأصوليه وكثير من الأصول الأوليه، فيعاد النظر فى العموم الأزمانى مثلاً ومدى صلاحيه الإعتبار المعاصر المتجذر لكونه قرينه حاله مقيده للعموم الأزمانى، كذا المخصصات المنفصله - بالمعنى الأعم - الوارده بعد العمل بالعام وغير ذلك؟ [ج] نحن لا نمنع من إعادته النظر فى ما ذكرت، وإنما كنّا فى صدد بيان أنّ هناك ظاهره حديثه وهى فقهيّه وإن هذه كانت بلا غطاء أصولي فهو تفقه من دون منهج، فلا بدّ من اخضاعها للقواعد الأصوليه التي أشرنا إليها، أو مراجعتها أولاً وتحديدتها ثمّ النزول لحبله الفقه.





٢. التعبد بالظن

اشاره

ص: ٦٣



ألفت الآخوند صاحب الكفاية إلى أنّ الظن لا يتصف بالحجّية العقلية والشرعية بالذات، بمعنى أنه ليس هو عله تامه للحجّية [ بقسميها الشرعية والعقلية ] بل ولا مطلقاً [ أى ولا مقتضى أيضاً للحجّية ]، علماً أنّ اقتضاء الحجّية يقع على معان:

١. وجود دليل بالفعل يدلّ على حجّيته بعمومه بعد عدم وجود المانع.

فإن كان الآخوند أراد نفى هذا المعنى من الإقتضاء للحجّية فى خصوص الحجّية الشرعية، فهو مقبول بل قبله أغلب الأعلام.

٢. ما ذكره الفشاركى من أنّ صرف الإحتمال [ فضلاً عن الشك والظن ] فيه درجه من الكاشفيه، وعلى هذا الأساس كان فيه اقتضاء التنجيز عقلاً، ما لم يأت مؤمن يؤمن عنه يكون مانعاً من هذا الإقتضاء. وقد قرّر الخوئى هذا المعنى فى بدايه أصله الإشتغال ولم يذكره هنا.

وهذا المعنى سليم ونقبله فى الظن، وبالتالى نقول: إنه مقتضى للحجّية عقلاً، بمعنى أنّ فيه درجه من الكاشفيه توجب التنجيز لولا المؤمن.

٣. وجود ملاك فى الظن يجعله صالحاً لأن يعتبره الشارع.

وهذا المعنى أيضاً نقبله فى الظن، فهو مقتضى للحجّية الشرعية بمعنى أنّ فيه ملاكاً اقتضائياً يجعله مؤهلاً -لأن يعتبره الشارع ويجعله.

كما أنّ هناك بحثاً في موضوع الحجّيه، هل هو الدرجه من الكاشفيه [الظن] أو منشؤه وموجبه [خبر الواحد والظهور]؟ وتحديد أنّ المعتبر من الظن هو النوعى أو الشخصى يتوقف فى الجملة على تحديد موضوع الحجّيه، وأنّه الظن أو موجبه. وقد أشار الأعلام هذا البحث فى تضاعيف كلماتهم فى الظن، علماً أننا قد انتهينا فى بحث القطع إلى أنّ الحجّيه للدليل لا لدرجه كاشفيه القطع خلافاً لما يظهر [وإن لم يقصدوه] من كلمات الأعلام.

**إشارة**

إنّ حديث الأعلام في هذا البحث يكون في الإمكان العقلي، فيقع بحثهم - حصراً - عن وجود أدلّه عقليه مانعه من التعبد وتقييمها، بعد أن كان الإقتضاء موجوداً [ كما تقدّم في الرقم الأول ].

ولكن يلاحظ: أنهم في بحث حجّيه خبر الواحد والظواهر يشيرون إلى دعوى للأخباريين، وهي وجود أدلّه شرعيه مانعه عن العمل بالظن بشكل مطلق لا- في خصوص خبر الواحد أو الظهور [ كالأيات الناهيه عن العمل بالظن التي ادّعى إباؤها عن التخصيص ]، ومع هذا كان الأنسب استقدام ذلك البحث وجعله شقاً ثانياً لبحث إمكان التعبد بالظن، وهو إمكان التعبد بالظن شرعاً.

**محاذير ابن قبه**

**إشارة**

و ابن قبه ألفت إلى إشكاليين في التعبد بالظن يمنعان من القول بالإمكان العقلي:

الإشكال الأول: لو جاز الإخبار عنهم (عليهم السلام) بخبر واحد ظني لجاز الإخبار عنه تعالى كذلك، وهو معلوم البطلان إجماعاً فالملزوم مثله.

وتقريب الملازمه: إنّ حكم المعصوم (عليه السلام) حكم الله تعالى، فمع إمكان الإخبار والظن عنه، معناه إمكان الخبر عنه تعالى ظناً وهو باطل إجماعاً.

الإشكال الثاني: لزوم تحليل الحرام وعكسه، ومنه انفتح البحث في كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

**جواب الشيخ الأعظم عن الإشكال الأول**

هناك إجماع - لو تم - على عدم الوقوع، وهو دليل تعبدى فيقتصر فيه على مورده وهو الإخبار عنه تعالى، هذا أولاً .

وثانياً: إنّ الإخبار الظني عن النبي (صلى الله عليه و آله) محال إذا كان بنحو الموجه

الكليّ، بما في ذلك أسس الدين وأصوله، وأمّا إذا كان بنحو الموجه الجزئيّ في تفاصيل العقيدة والفروع فلا- مشكله في الإخبار الظنيّ بها عنه (صلى الله عليه وآله).

وثالثاً: بل إنّ الدين [ بنحو الموجه الكليّ ] بُلغ وبُتّ وأُعلن بنحو القطع، وأما الظنّ فهو في الإخبار عنهم بالواسطه وهو غير محال.

هذه أجوبه الشيخ المختصه بالإشكال الأول، وسنرى أنها أجوبه قانونيه عقليه قد اعتمد عليها الأعلام في الفقه.

### جواب آخر من الشيخ

هناك جواب آخر منه إلا أنه مشترك بين الإشكاليين وهو التزام العقلاء بالإمكان حتى يثبت المانع، وهو تطبيق القاعده الشهيره التي ذكرها ابن سينا، ولو ثبتت في القانون - كما ذكر الشيخ - ترتبت عليها آثار جمّه، ولا- تخص الطرق وإنما تعمّ حتى الإعتبارات الواقعيه.

ولابدّ من الإلتفات إلى أنه قد ذكرت تفسيرات ثلاثه لهذه القاعده، واحده للشيخ وأخرى للآخوند وثالثه للسيد الخوئيّ وسنعرض لها بعدئذ.

كما أنه لا تنافي بين إمكان التعبد بالظن وبين كون الأصل العمليّ حرمة العمل بالظن كما سنوضح.

### عرض آخر من البحث

#### إشاره

هناك عرض آخر حديث ذكر في مجله تراثنا حاول أن يستفيد من هذه الشبهه في التسويه بين التجربه البشريه والقانونيه وبين القانون الديني، وهو: إننا إذا فتحنا باب الظن والتخمين في الشريعه وتناسينا وأغفلنا سماويه الشريعه وخلودها وسرّ وجودها الذي هو عجز البشر عن الإهتمام للكمالات الواقعيه، لا- يصبح فرق بينها وبين التجربه البشريه، فإنها مثلها تصيب وتخطئ ولا معنى لأولويه الشريعه

الظنية ونسبتها إلى السماء.

والسيد الجلالى أجاى عن هذه الشبهه: أنه من قال إنا نعلم الظن فى الشريعة؟ بل إنما مسلكنا مسلك السيد المرتضى و ابن ادريس و ابن قبه، و هو العمل بالإطمئنان و الموثوق به.

### عرض الشبهه بلسان الفخر الرازى

عرض ثالث للشبهه أرسله أحد مشايخ الشام لأحد علماء البحرين يستهدف منها ضرب العصمه المطلقه التى يقول بها الإماميه للرسول والأئمه (عليهم السلام).

وهذا العرض مقتبس من الفخر الرازى، وهو: أن الإماميه إذا سوّغت العمل بالظن يلزمهم القول بالعصمه النسبيه فى الإمام لا المطلقه، وذلك لأن الإماميه يستدلّون على إطلاق العصمه بأن الحق إذا نصب شخصاً وكان يحتمل الخطأ والزلل فى حقه، فأمر عبيده باتباعه مطلقاً أمر منه تعالى بمعصيته، وهو ممتنع، ومن ثم كانت العصمه ضروره فى السفير الإلهى، حينئذ عليهم أن لا يعملوا بالظن لوجود المحذور فيه عينه، أو يرفعوا اليد عن ضروره العصمه.

وأجاب عنه الشيخ البحرانى بأن العمل بالظن مع الضروره والإضطرار كأكل الميتة لا ابتداءً.

### الصيغه الحديثه للشبهه

وعرض رابع صيغ حديثاً: أن الإماميه أجابوا عن شبهه ابن قبه بأن الإصابه الغالبية فى الظن كافيه عن قبح الأمر باتباعه، ومن ثم يقال لهم: هلاً- قلمت بذلك بعينه فى الإمام بدلاً من اشتراط عصمته، فإن إصابته الغالبه تكفى فى الأمر باتباعه وليس شرطاً أن يكون دائم الإصابه.

وهذا العرض استهدف إبطال شرطيه النص على الإمام بالإستعاضه عنه بالعداله والفقاهه، حيث إنهما يؤمّنان الإصابه الغالبه فى الزعيم العلمى أو الإدارى.



من الصياغات المتقدّمة يتّضح عمق الشبهه الأولى التي أثارها ابن قبه وما يترتب عليها من لوازم ونتائج خطيره، والغريب أنّ كثيراً من الأعلام بعد الشيخ أهمل الحديث حولها، مع أنّ خطورتها من جهه وأهميه الأجوبه التي ذكرها الشيخ [ بما تستبطنه من قواعد قانونيه هامه في نفسها لا يستغنى عنها ] تستدعي اهتمام الأعلام بها على حدّ اهتمامهم بالشبهه الثانيه.

### تقييم الجواب الأول من الشيخ

في الجواب الأول للشيخ مسامحه؛ حيث يقبل الإمكان العقلي في الإخبار عن الله تعالى ظناً وأنه لا مانع عقلي منه، غايه الأمر يمنع عنه الإجماع التعبدى. وحيث إنّ حقيقه الإخبار عنه تعالى هي السفاره الإلهيه، فكلامه يعنى عدم شرطيه المعجز لولا الإجماع، مع أنهم ذكروا أدلّه متعدده على ضروره المعجز، وأنها هي التي تكسب الخبر عنه تعالى صفه العلميه، وبدونه يمتنع عقلاً أن يكون الخبر عنه تعالى حجّه.

### تعليق المحقق العراقي

وقد علّق الشيخ العراقي على جواب الشيخ بإمكان التفكيك في الخبر عن الله تعالى بين الخبر بالحكم التكليفي عنه تعالى فيمكن التعبد، وبين الخبر الذي يلزمه الإخبار عن نبوه نفسه فلا يكفى الظن ويمتنع التعبد به، ولا بدّ من العلم الوجداني، إلاّ أنه استدرك على الشق الأول بأنه لا يكون حجّه، لأنه حدسى لا حسي.

وفي الواقع إنّ هذا الإستدراك منه (قدس سره) تخطئه لما ذكره أولاً من إمكان التفكيك، وأنّ الخبر عنه تعالى مهما كان المخبر به لا يكون إلاّ من خلال قناه النبوه والإمامه، ومعه لا بدّ من العلم ولا يكفى الظن.

الحق أنه جواب متين، وهو عين ما أثرناه في بحث الإعتبار من أن هناك تناسباً طردياً بين درجة الملاك ودرجة الدلالة عليه وإحرازه.

ويدل على ذلك:

الأول: حكم العقل العملي بأن الغرض والحكم [ من دون فرق بين أن يكون عقائدياً أو فرعياً ] كلما ازداد أهميته كان التحفظ عليه أكثر بالضرورة لضمان تحصيله وتحقيقه، ولا يكون إلا بالعلم. وأساسيات العقيدة والفروع بدرجة من الأهمية تستوجب أن يكون حفظها بالعلم.

والثاني: تقدّم أن الإعتبار على وزان التكوين، والتكوين كلما كان أشدّ وجوداً كان أشدّ أثراً وظهوراً وجلالاً. ومن ثم نلاحظ أن الأدلة على التوحيد والمعاد [ لقاء الله ] أجلى من الأدلة على النبوه، والأدلة على النبوه العامه أجلى من الأدلة على النبوه الخاصه، والأدلة على النبوه أجلى من الأدلة على الإمامه. كل ذلك تناسباً مع الترتب الطبيعي بين هذه الحقائق من حيث الدرجه الوجوديه.

وبحكم موازاه الإعتبار للتكوين لا بدّ أن يكون الإحراز له أشدّ ظهوراً في الأهمّ ملاكاً.

والثالث: في الإعتبار العقلاني نجد ظاهره التناسب الطردى واضحه، فإنهم يعيدون أهميه كبرى لأساسيات اعتباراتهم دون الجزئيات والتفاصيل فتجدهم أنهم يعتنون بها ويبالغون في حفظها وديمومتها بنفس الدرجه.

وبما أن الإعتبار الشرعي يوازي الإعتبار العقلاني لا يشدّ عنه في هذه الحثيه. والإستقراء كفيل في إثبات ذلك، وأن الشارع جرى على ما جرى عليه العقلاء.

والشريعة، وإنما هو مقتضى القانون العقلي والعقلاني، وموافق للظاهر التكويني، والذي يرصد حركة الفقه يلاحظ بوضوح أنّ الفقهاء لا يعتمدون على القاعده الفقهيّه ذات الفروع والشعب الكثيره إذا كان دليلها روايه واحده عامه ما لم تعضد بالشهره وأمثالها، انطلاقاً من أنّ الدليل لا بدّ أن يتناسب طردأً مع قوتها ومحوريّتها.

من هنا كان من الضروري تصنيف الحجج والأمارات إلى درجات بعد أن كان بعضها لا يصلح دليلاً على إثبات قواعد أساسيه يبنى عليها في أبواب كثيره، وإنما تحتاج إلى نمط قوى من الأدله يتناسب طردأً مع قوتها، بعد الإلتفات إلى أنّ عمليه التصنيف ممارسه وبشكل ارتكازي في الفقه، ومن هنا تجدهم يعبرون: كيف يثبت هذا الحكم وليس فيه إلاّ روايه ذكرها الشيخ ولم يذكرها الكليني و الصدوق، ولم يفت بها أحد؟(1)

### نتائج كلام الشيخ

ويستفاد من جواب الشيخ هذا:

أولاً: التدليل على مدّعي الآخوند في بحث اجتماع الأمر والنهي وهو: أنّ الدليل الأقوى دلالة أقوى ملاكاً فالحكم فيه فعلى، والأضعف دلالة أضعف ملاكاً فالحكم فيه اقتضائي.

ص: ٧٢

١- (١). [س] ما ذكره الشيخ تصنيف للأحكام إلى صنفين علمي وظني، والحجج بهذا القدر مصنّفه؟ [ج] ما ذكره الشيخ وما هو واقع في الفقه أكثر من صنفين؛ فإنّ الأحكام العلميه على درجات والظنيه على درجات، وهذا لم يبلور في الأصول، إلاّ أنّ الحجج مصنّفه، والذي يحتاج إلى تصنيف هي درجات الحكم وتمييز أسسه وتفصيله في الفقه لكي نضع إزاء كلّ درجه ما يوازيها من الحجج المذكوره في الأصول [المقرّر] ما ذكرته صحيح، ولكن هناك خلل أصولي، فخير الواحد - مثلاً - ليس حجّه مطلقاً و لم يثر التقييد في الأصول، و كذا لم يثر في الأصول - مثلاً - لا بدّيه توفر حجّتين في بعض المسائل الفقهيّه، بل لم يثر أنّ الظن درجات.

ثانياً: الإجابة عن الشبهه التي أثبت حديثاً (١) حيث إنّ الشريعة لم تشذ عن التكوين والإعتبارات العقلانيه فلم تعتمد الظن في كلّ تفاصيلها كي يكون حالها حال التجريه القانونيه البشريه، وإنما اعتمدت العلم في أسسها تاركه الظن للجزئيات والتفاصيل. (٢)

ثالثاً: الإجابة عن شبهه الرازي التي نقلها الشيخ الشامي، حيث اتضح أنّ العصمه ضروره لتأمين العلم في المساحه التي أشرنا إليها على الأقل، [وهي أسس العقيدة والفروع] فلا بدّ من معصوم بعد أن لم تكن كلّ الشريعة على وتيره واحده، كما يقرّ هو أنّ هناك أصولاً وفروعاً، وأنّ منها الضروري والأساسي وغيره، ونحن لم نقبل الظن في الجميع، وإنما في خصوص التفاصيل والجزئيات.

رابعاً: ضروره مدارسه معارف الدين، لحفظه عن اندراسه و لبقاء أسسه علميه جيلاً بعد جيل، ومنه يتضح أنّ واحده من أهم مسؤوليات الحوزات العلميه هي حفظ هذه الأسس على مستوى العلم. فتلخص مما تقدّم:

[ ١ ] إنّ أساسيات الدين لا بدّ أن تكون قطعيه على صعيد الأصول والفروع، فلا يكفي فيها الإخبار الظني، ويمتنع التعبد بالظن فيها دون التفاصيل والجزئيات على الصعيدين فيكفي الظن فيها.

[ ٢ ] ومنه تتضح ضروره تعيين الإمام بالنص السماوي و ضروره عصمته لتأمين العلم في الأخذ عن السماء في الأساسيات.

ص: ٧٣

١- (١) . مجله تراثنا، عدد ٣٥ و ٣٦

٢- (٢) . [س] ما زالت الشريعة تساوي التجريه البشريه؛ حيث إنّ في الثانيه أيضاً علميات و ظنيات، وبالتالي لم يوضّح الفرق عنها كي تكون الأولويه لها؟ [ج] الفرق أنّ القانون البشري على مستوى السّنّ (مقام الثبوت) ظني، والقطعي فيه يتلخص في مقام الإثبات والتبليغ، في حين أنّ قطعيات الشريعة مضمونه الحقّانيه والصواب؛ لأنها قطعيه على مستوى سنّ القانون باعتراف المستشكل فإنه من ربّ السماء، وعلى مستوى التبليغ، كما أنّ الظن في الشريعة غالب المطابقه - كما سيتضح - في حين أنّ الظن في القانون البشري لا تحرز مطابقتة الغالبية، بدليل أنّ هناك مجموعه من الظنون لم يعتمدها الشارع.

[ ٣ ] بل ضروره تأمين القنوات والوسائل العلميه حفظاً لهذه الأسس من الضياع، وصيانه لها من الإندراس، بل إدامتها علميه كما هو المطلوب فيها المناسب لأهميتها ومحوريتها. (١)

### تقييم الجواب الثالث من الشيخ

فالحق أنه متين جداً ومكتمل لسابقه؛ حيث إنه يلخص ظاهره التعبد بالظن بالتفاصيل على صعيد الأصول والفروع في الإخبار بواسطة عن الله تعالى، أى فى الإخبار عن المعصوم (عليه السلام)، وأما فى الإخبار الأول الذى هو الإخبار عن الله تعالى فلا بد أن يكون قطعياً، مع ضروره استمرار القطعيه فى الأحكام الأساسيه إلى قيام الساعه.

وبتعبير آخر: هذا الجواب يلفت إلى نكته أخرى وهى ضروره كون الملقى الأول قطعياً «لا يؤدى عنك إلا أنت أو رجل منك» حتى فى أدق التفاصيل، وأما كيفيه الإلقاء والملقى إليه فلا مانع أن تكون ظنيه، ولكن فى التفاصيل دون الأسس.

### المأز بين الجواب الثانى والثالث

وبهذا يتبلور الفرق بين هذا الجواب وسابقه، حيث إن السابق كان فى صدد بيان ضروره القطعيه فى الأسس [ من دون فرق بين الخبر عنه تعالى مباشره أو بالواسطه، ومن كل الجهات على مستوى الملقى والملقى إليه وكيفيه الإلقاء ] فلا بد أن يكون الملقى فيها قطعياً بأن يكون معصوماً

ص: ٧٤

---

١- (١). [س] الظاهر من جواب الشيخ أن تأمين العلم من مهام الإمام بأن يعرضها بكيفيه تبقى معها علميه إلى الأبد لا من مسؤوليه الرعيه، فى حين يظهر منكم أخيراً أن المسؤوليه مشتركه، فلولا- دور الحوزات العلميه لتأثرت هذه الأسس ولزالت قطعيتها على الأقل. [ج] المسؤوليه مشتركه، ولكن الحال نظير (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) ففى التقدير الكلى الإلهى وجود حَفَظَه للقرآن، كذا ما يرتبط بالأسس ففى التقدير أن تبقى علميه بييد الأتباع وجهودهم، ودور الفرد أن يكون مصداقاً «اجعلنى ممن تنتصر به لدينك ولا تستبدل بى غيرى».

[ كما فى الخبر عن السماء ] أو تواتراً [ كما فى الخبر عن المعصوم ] كذا لا بدّ أن تكون الكيفيه قطعيه بأن تكون نصاً فى المضمون، ومثله لا بدّ أن يكون الملقى إليه قطعياً بأن يكون مجموعته من الناس يتحقق من نقلهم التواتر.

وأما الجواب الثالث فيتحدث عن خصوص الملقى دون الملقى إليه ودون كيفيه الإلقاء، وعن خصوص الأول الذى ينقل عن السماء مباشرة دون من ينقل بالواسطة.

### الإستدلال على رأى الشيخ (قدس سره)

والدليل على ما ذكره:

[ ١ ] إنّ دور الملقى الأول يختلف عن دور من ينقل عنه، فإنّ الأول مهمته الصدع بالرساله والبثّ والنشر والإعلان الرسمى عن الفكره والحكم، فهو الناطق الرسمى عن السماء، بخلاف غيره فإنه مجرد ناقل ومخبر وراوٍ.

ومن البين أنّ الناطق الرسمى منزّل فى عالم الإعتبار بمنزله المقتنّ، ومن هنا جاء «أنّ الرسول دليل عقل المرسل» (١) فهو لسان المقتنّ، وهو نوع استخلاف له فى المقتنّ، فحديثه ليس إخباراً صرفاً وإنما اعتبار ممزوج بالإخبار.

وعلى هذا الأساس كان من الضرورى وجود نوع من السنخيه بين الملقى الأول والملقى عنه، وفى ما نحن فيه المقتنّ هو الله تعالى، فلا بدّ فى خليفته أن يكون قطعياً حتى فى الجزئيات الصغيره.

[ ٢ ] ثبت فى الفلسفه والعرفان والروايات أنّ التلقّى عن الله

ص: ٧٥

١- (١). كما ورد فى كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) فى غرر الحكم / ٨١ ح ١٢٧٢ «بعقل الرسول وأدبه يستدل على عقل المرسل». وورد بمضمونه فى نهج البلاغه / ٥٢٨ ح ٣٠١ «رسولك ترجمان عقلك وكتابتك أبلغ ما ينطق عنك»، وفى شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ٣٢٨/٢٠ ح ٧٦١ «عقل الكاتب فى قلمه». وقد ورد فى الحكم المنظومه: إذا كنت فى حاجه مرسلأ فأرسل حكيماً ولا توصه

تعلی من سنخ خاص وهو التلقى الإنبائی، وهذا لا يتسنّى لكلّ أحد، وإنما لخصوص من ترقّت روحه إلى درجه خاصه يؤهّل فيها للإنباء. وفي هذه الدرجه يكون معصوماً عن الخطأ بحدّ لا يعقل، ولا موضوع للخطأ فيه، فيكون قطعياً بحيث يعرفه الآخرون أنه قطعي. ومن خلال ذلك يمكن اشتراط عداله خاصه والأعلميه في مرجع التقليد بقانون السنخيه أو بعنوان أنه أول مُلقٍ عن المعصوم.

وبهذا الجواب تتضح المغالطه في شبهه الرازي؛ حيث إنّنا لا نقبل المجتهد في أداء الأول، علاوه على عدم قبولنا لتقليده في الأسس والضروريات، فلا- معنى للنقض على الشيعه في عقيدتهم بالعصمه بقبولهم بظاهره الإجتهد بعد أن تبلور أنّ القبول بظاهره الإجتهد في دائره ضيقه وفي ما عداها لا نقبل سوى العلم، ولا طريق له في الخبر الأول عن السماء سوى العصمه.

### الإجابة عن شبهه الرابعه

ومن هدى هاتين الإجابتين يمكن علاج شبهه الرابعه، حيث عرفت أنّ الإماميه لا تكتفى بغلبه الإصابه بشكل مطلق، وإنما في خصوص التفاصيل والجزئيات، وأمّا الأسس فلا بدّ فيها من العلم، وكذا مطلقاً في الخبر المباشر عن السماء.

ونضيف: أنّ معيار الإصابه الغالبه في الظن والحكم الظاهري هو الحكم الواقعي، فإصابه الظن غالباً تكون بلحاظه، وأمّا مع عدم انضباط الواقع فلا- موضوع للظن الغالب الإصابه، نظير التصويب المطلق فإنّه ممتنع؛ لأنه يلزم من فرضه انتفاؤه بعد أن لم يكن هناك واقع [ حسب فرض التأمل ] كذا مع استبدال العصمه المطلقه بالنسيه، واستبدال العلم بالظن يلزم عدمهما [ عدم العصمه والظن ] لعدم وجود ميزان واقعي يقاس إليه.

فتلخص: أنّ الإمام والعصمه المطلقه فالنص ضروره، وأنّ مقولتنا في إمكان التعبد بالظن ليست مطلقه وإنما في خصوص

التفاصيل، وفي التفاصيل يكون في خصوص الإخبار عن المعصوم (عليه السلام) من دون أن يلزم منه جواز الإخبار ظناً عن الله تعالى، للفرق بين الحالتين؛ لأنّ الإخبار عن المعصوم صرف خبر وحكاية ورواية وكشف، والخبر عنه تعالى فيه حاله الصدع والبث والإعلان الرسمي.

### صياغة أخرى للشبهه

نعم، بقيت هناك صياغة خامسه لشبهه تستهدف إلغاء شرطيه العصمه فالإمامه في الجانب العملي [ الحكومه والسلطه ] وهى مع إمكان نيابه الفقيه عن الإمام في الحكومه يلزمه عدم لزوم العصمه في هذا الجانب، فيكفى الفقيه العادل دوماً، أو ننكر الولايه للفقيه.

### ردّ الشبهه

والجواب:

أولاً: إنّ العصمه والإمامه ضروره حتى في زمن الغيبه الكبرى، وفي حال نيابه الفقيه؛ لأننا نعتقد أنّ واحده من أهمّ أدوار الإمام (عليه السلام) دوره الوجودى والتكويني وهو الهدايه الإيصاليه [ بالتصرف في النفوس وهدايتها من جانب وأرشده الطائفه عن الإعوجاج بحيث لا تزيغ جميعها ] وهذا المقام لا يمكن أن ينوب عنه أحد فيه لا الفقيه ولا غيره، وإنما هو (عليه السلام) الذى يقوم بهذه المهمه مباشره، ونحن ننتفع به ولو من وراء حجاب.

وعليه فولايه الفقيه ونيابته نسبيه لا مطلقه في جانب دون آخر، كيف وهو (عليه السلام) محور حياتنا، وما زلنا نعتصم به في مجال العمل.

ثانياً: إنّ قبولنا لنيابه الفقيه وولايته النسبيه وفي حيثه معينه من باب الإضطرار وانسداد باب الوصول إليه (عليه السلام)، ونحن من جملة أسباب غيبته وكنا وراء غيبته ووراء تأخير ظهوره، وإلا مع وجود الإمام [ الذى هو الوضع الطبيعى المفروض ] فلا موضوع لولايه غيره إطلاقاً.



ثالثاً: ما ذكره الشيخ في جوابه الثالث لابن قبه يأتي بنفسه هنا وفي البعد العملي، حيث إنّه لا بدّ من أمان، فكما أنّ المؤدّي الأول لا بدّ أن يكون معصوماً، كذلك في جانب العمل لا بدّ أن يكون المنفّذ الأول معصوماً. فمهمّه الإمام لا تتلخّص في حفظ الدين علماً وإنما حفظه عملاً. أيضاً، فهو (عليه السلام) الأمان من انحراف الأئمه على مستوى الفكر وعلى مستوى العمل والتطبيق، وبدونه لا مانع من انحراف الأئمه على كلّ الصعيدين بشكل كامل.

ولو فتشنا في أوراق علماء السنّه لوجدنا أنهم يؤمنون بالعصمه من دون تصريح، ومن ثمّ قالوا: إنّ مجموع الأئمه لا تجتمع على خطأ.

والحفظ العملي يتحقق بالجانب الملكوتي، والمحفوظ للإمام حتى في زمن غيبته لا- ينوب عنه أحد كما سلف، كذا يتحقق باستلام السلطه العامه على الأئمه، أو السلطه الخفيه كما كان في عهد الأئمه (عليهم السلام) حيث كانوا يمارسون الجانب العملي من خلال سلطتهم على شيعتهم وأتباعهم، فكانوا أشبه بالدوله في ضمن الدوله، ولم تكن دوله بنى أميه والعباس الوحيده وإنما كان الإمام يمارس السلطه بشكل خفي غير معلن.

وقد انتقلت هذه الظاهره في الحفظ إلى المرجعيه، فهي ليست مقاماً علمياً فقط، وإنما فيه جانب الحفظ العملي والسلطه والحكومه، والدراسات السياسيّه الحديثه أقرت هذا الفهم للمرجعيه الشيعيه كما أنّ بعض التقارير التاريخيه يؤيد ذلك إلا أنّ دور الفقيه دون دور المعصوم (عليه السلام). (1)

### تقييم جواب الشيخ المشترك عن إشكالي ابن قبه

ص: ٧٨

---

١- (١). قد بحث شيخنا الأستاذ عن النظام السياسي عند الشيعة الإماميه في دراسه مستوعبه جداً قد قرره الشيخ مصطفى الإسكندري وقد طبع تحت عنوان «أسس النظام السياسي عند الإماميه».

وقد اشتهر في لسان المحققين بقاعده الإمكان وينسب إلى الشيخ الرئيس حيث قال في آخر النمط العاشر من الإشارات والتنبيهات: «بل عليك الإعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحاله إليك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان»<sup>(١)</sup>.

واختار الشيخ الأعظم إمكان التعبد بالظن بدعوى أنّ بناء العقلاء على الحكم بالإمكان ما لم تثبت الإستحاله.

### مناقشه صاحب الكفايه

واستشكل عليه صاحب الكفايه بوجه ثلاثه:

أحدها: إنه لم يثبت بناء من العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه.

ثانيها: إن هذا البناء العقلاني يحتاج إلى إمضاء، والقطعي منه غير موجود، والظني منه غير مفيد؛ إذ لا يمكن إثبات إمكان العمل بالظن بنفس الظن.

و ثالثها: مع التنزل لا فائده في هذا البحث أصلاً؛ إذ مع قيام الدليل على الوقوع لا نحتاج إلى البحث عن الإمكان، فإن الوقوع أخص من الإمكان. ومع عدم الدليل على الوقوع لا فائده في البحث عن الإمكان؛ إذ البحث أصولي لا بد فيه من ترتب ثمره عليه. والظاهر أنّ الإمكان في عبارته ابن سينا بمعنى الإحتمال البدوي، ويقصد من مقولته هذه عدم المسارعه في الحكم على شيء أنه ممتنع، وإنما إبقاؤه مردداً حتى يتضح أمره.

### نقد المناقشه الثالثه

إن الوقوع إنما يكون أدلّ دليل على الإمكان حاله كون الدليل الدالّ على الواقع قطعياً وبديهاً، وأما مع كونه ظنياً فلا يصلح دليلاً على الإمكان، سيما مع وجود شبهه في الإمكان. ومن ثم يفهم تأويل

ص: ٧٩

البعض للدليل الظنى على الواجب المعلق أو المشروط مع وجود دليل على الإمتناع والإستحالة، مع أنّ الوقوع والتعبد حاصل بمنطق الآخوند.

بل حتى مع الدليل القطعى النظرى على التعبد لا يصلح دليلاً على الإمكان بحدّ يغنى عن البحث فيه لقبوله التزلزل حتى بالظن وإن لم يكن معتبراً [ كما أوضحناه فى بحث القطع فى البحث مع الأخباريين ].

### إتقان إثارة الشيخ

ومن هنا وبعد أن اتضح أنّ الوقوع ليس دائماً دليلاً على الإمكان، تأتى إثارة الشيخ فى محلّها، وهى أنه فى الدليل الحجّج فى نفسه [ من دون فرق بين أن يكون فى الأصول أو فى الفروع، قطعياً نظرياً أو ظنياً ] هل يتابع من دون حاجة إلى إثبات الإمكان بمعنى بيان زيف الأدلّه المعارضه المثبتة للإمتناع [ سواء الذاتى أم الوقوعى ] بل إنّ إثارته عامه لكلّ اعتبار، وليست خاصه بالظاهرى. فالدليل الدالّ على قاعده فقهيه مثلاً هل يؤخذ به بنفسه ويكتفى به أو لابدّ من إحراز إمكان هذه القاعده بتفنيذ الأدلّه الدالّه على امتناعها وبطلانها؟

بل هذه الإثارة منطقيه مرتبطه بكلّ معرفه [ دينيه كانت أو غيرها ] فهل يستند إلى الدليل المعتمد فى نفسه فى إثبات شىء أو لابدّ من بيان إمكان الشىء ببيان فساد الأدلّه المانع والمعارضه؟ فما ذكره الآخوند من أنّ الوقوع دليل كاف على الإمكان، ومن ثمّ لا نحتاج إلى دليل آخر عليه مرفوض فى الوقوع الظنى والقطعى النظرى، وغالب التعبد من هذين القسمين.

وإنما يكون لإثارة الشيخ معنى وموقع إذا فرضنا [ كما هو الحق ] أنّ الحجّج لا تسند إلى الحاله النفسيه [ من قطع أو ظن ] وإنما للمقدّمات والدليل فى الأول، وللمنشأ [ من ظهور وخبر واحد ] فى الثانى؛ إذ لو كانت للحاله النفسيه لم تكن قابله لحاله مقابله. فالقطع

إذا كان هو الحجّة كان تمام الموضوع ولا معنى لتعليقه على بيان زيف ما قيل في الإمتناع.(1)

وعلى أساس ما اخترناه [ وهو المرتكز عند الأعلام ] كان البحث مع الأخباريين في تحديد العلاقة بين العقل والنقل والذي هو بحث عويص؛ إذ أنّ كلاً من الفريقين كان على حق في زاوية من زوايا البحث. وقد انتهينا هناك إلى أنّ العلاقة هي الإنطلاق من بديهيتهما إلى نظريتهما. ومن دون كون الحجّيه للمقدّمات لم يكن مجال للموازنة المذكوره. وسيوافينا بحث لا- يقلّ إشكالاً وتعقيداً عن البحث في العلاقة بين النقل والعقل وهو البحث عن كيفية الجمع بين الثقليين، الكتاب والسنة اللذين هما رمز الثقليين.

بعد هذه الإثارة اختار الشيخ (قدس سره) الإمكان استناداً إلى بناء العقلاء، علماً أنّ حديثه (قدس سره) في الإمكان الوقوعى لا الماهوى الذاتى؛ لأنّ الاعتبار خفيف المؤونه فلا مانع منه، بالإضافة إلى ما تقدّم في الأمر الأول من اقتضاء الظن للحجّيه عقلاً وشرعاً، والإشكال كله في الإمكان الوقوعى، كما أنّ بناء العقلاء بعد الفحص عن المانع الوقوعى وعدم الوجدان من دون فرق بين عدم العثور على دليل أو مع العثور عليه وعدم كونه مقنعاً و إن لم يتمكن من بيان زيفه، فينبون على الإمكان ولا يشترطون عدم الوجود.

### تقريب الإصفهاني لمختار الشيخ

والشيخ الإصفهاني قرب مختار الشيخ بالإلفات إلى أنّ المعرفة الدينيه عقائديه وعمليه. و الأول يطلب فيه معرفه الشىء بما هو هو، فالكمال فى نفس العلم نظير الحكمه النظرية. و الثانى نظير الحكمه

ص: ٨١

١- (١). [س] لم يتضح لِم أنّ هذه البحوث تجد مجالها مع فرض أنّ الحجّيه للمقدّمات والمنشأ لا للحاله النفسيه، هل لعدم إمكان تعليق القطع أو الظن أو لعدم إمكان تعليق حجّيتها؟ [ج] لأنه وهو ظان لا يحتمل أن ينعكس ظنه وينقلب، كذا وهو قاطع، إلا أن نقول إنّ الحجّيه هو الظن والقطع المستقر، وهذا عباره أخرى عن ملاحظه المنشأ.

العملية، فإنَّ المطلوب فيه العمل والجري، لا معرفه الشيء بما هو هو.

وفى القسم الأول لا يعقل الجزم بثبوته إلا مع الجزم بإمكانه، فلا يجمع احتمال الإستحالة، وفى الثانى يكفى صرف وجود الحجّه عليه من دون حاجه للجزم بتحقيقه فلا- ينافى احتمال الإستحالة، فإنه ليس بحجّه، والحجّه لا يزامها إلا الحجّه. وهذا التقريب جيّد، ولكنّه يحتاج إلى تعميق وإصلاح.

### تعميق فى تقريب الإصفهاني

التعميق هو أنّ المعرفه العقائديه تتعلّق بالتكوينيات والخارج، والمعرفه العمليه تتعلّق بالإعتبارات.

وقد ألفتنا إلى أنّ ملاك الإعتبار لا يصل إليه العقل [ ومن ثمّ كان الإعتبار ضروره لسدّ الفراغ الذى يعجز العقل عن ملئه ] وعلى هذا لا معنى لمطالبه العقل أن لا يتابع الإعتبار إلا بعد معرفه ملاكه. وشرطيه معرفه الإمكان الوقوعى وتعليق التعبد بالظن أو بأى اعتبار عليه، هو عباره أخرى عن تعليق التعبد على معرفه ملاكه وأنه صحيح وليس بلغو ولا خاطئ. نعم، المقنّن لابدّ أن يعرف صواب الملاك وأثره، دون العامل سوى علمه الإجمالى بالملاك، من جهه حجّيه نفس المقنّن لديه.

فالشيخ حينما قال ببناء العقلاء على الإمكان لا- يقصد الإمكان الماهوى ولا- الإحتمال وإنما يقصد الإمكان الوقوعى فى الإعتباريات، وهو عباره عن بنائهم على تماميه الحجّه وبلوغ نصابها عند عدم وجدان المانع من دون حاجه إلى إثبات عدم الوجود المعلّق على اكتناه الملاك ومعرفته، وهو مما لا سبيل للعقل إليه. نعم، لابدّ من الفحص، فلربّما يصل العقل إلى موانع فى حالات معينه، ولكن يكتفى بعدم ثبوتها وعدم وجدان موانع أخرى فى البناء على الإمكان.

وهذه اللفته من الشيخ هي تعبير عما أكد عليه أهل البيت (عليهم السلام) من «أنّ دين الله لا- يصاب بالعقول» لعجزها ومحدوديتها.

### نقد المناقشه الثانيه للآخوند

من هنا يتبلور ما فى مناقشه الآخوند الثانيه للشيخ من ضعف؛ حيث اتضح أنّ هذا البناء هو نفس البناء على لغه القانون أو أصل الإعتبار دليل إمضائه عقلى وهو إدراك العقل لعجزه، ومن ثمّ إدراكه لضروره الإعتبار، فلا يحتاج إلى إمضاء شرعى خاص.

وبتعبير آخر: إنّ بناء العقلاء على الإمكان بعد الفحص وعدم الوجدان هو نتيجة بنائهم على لغه الإعتبار كبديل وكتعويض عن عجز العقل. فاشتراط عدم الوجود نقض لخلفيه تأسيس لغه الإعتبار وهى عجز العقل؛ لأنّ عدم الوجود يحتاج إلى إحاطه بالملاك والواقع التكويني وهو مسدود.

### قاعده الإمكان وليده قاعده التناسب

هذه القاعده هى فى الواقع وليده قاعده التناسب الطردى بين أهميه الحكم ودرجه الدلاله عليه، فالجذر العقلى لقاعده الإمكان فى الإعتباريات هو التناسب المذكور، وعلى أساسه كان بناء العقلاء، بعد أن عرفت أنه لا يكون جزافاً وإنما ينطلق من نكته عقليه مع خلفيه البناء.

ففى الدليل العقائدى لا بدّ من التثبت من الإمكان وعدم الإعتماد عليه لوحده بخلاف الفروع لأنها دون الإعتقادات فى الأهميه.

نعم، تفاصيل العقيدة كالفروع فالظن المعتر حجه فيها ويكفى فيها

عدم الوجدان فى البناء على الإمكان، وليس شرطاً العلم بعدم الوجود. وهذا هو إصلاح فى بيان الشيخ الإصفهاني.

### جريان قاعده الإمكان فى العقيدة

بل بعد الإلتفات إلى الجذر العقلى أمكن إجراء قاعده الإمكان ]

ولكن بحكم العقل لا ببناء العقلاء [ فى أساسيات العقيدة أيضاً، بل فى مجمل المعرفة العقلية، وأنه ليس شرطاً العلم بعدم وجود المانع وإنما يكفى عدم الوجدان ] سواء كان عدم العثور أم عدم وضوح ما ذكر مانعاً وإن لم يتمكن من بيان زيفه [ نعم، لا بد من وضوح الأدلة المثبتة وصراحتها مع الفحص الكافى والمفعم عن المانع وفيه. حينئذ يحكم العقل بالإمكان ويدعو الإنسان إلى الإلتزام بالأدلة المثبتة [ والتي هى الأرجح ] وعدم اللهث وراء احتمال المانع المرجوح والإلتزام به، وإنكار ما دلّ الدليل عليه أو التشكيك فيه الذى يستبطن الحطّ من قيمه دلالة الدليل المثبت، وترجيح كفه القوى الدونيه المشاغبه.

وقد أهمل منطق أرسطو البحث فى هذه الزاويه [ وهى بيان طبيعه العلاقة بين العقل النظرى والعملى بالقوى الدونيه المشاغبه ] فى حين أنّ مدرسه أهل البيت نظرت لهذه العلاقة، حيث ذكرت الروايه: «لا تجعلوا يقينكم ظناً ولا ظنكم يقيناً» فإنّها تعنى: أنّ المقدمات التى تقرب من البديهيات أو المفعمه بالفحص قد تعارض بقوه مشاغبه تحول بين هذه المقدمات ونتائجها حيث تملى على الإنسان أن يرفع يده عنها وتدعوه للايمان بها.

فعلى الإنسان فى مثل هذه الحاله البناء على الإمكان الوقوعى - بحكم العقل - استناداً إلى هذه المقدمات التى لم تفد علماً بسبب الموانع التى لم يتمكن من علاجها والإكتفاء بالظن وبالبناء عليه بدلاً من الشطب عليها وعدم الأخذ بها مستبدلاً إياها بالشبهات الواهيه المرجوحه فى قبال الأدلة المثبتة.

ألفتنا سابقاً إلى الإشكال الثاني لابن قبه المانع عن التعبد بالظن، وهو لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال.

وقد ذكرت محاذير ذلك في أربعه محاور:

[ ١ ] محور الحكم، حيث يلزم اجتماع المتقابلين أو الضدين.

[ ٢ ] محور الإراده، حيث يلزم اجتماع الإراده والكراهه.

[ ٣ ] محور الملاك، حيث يؤدي إلى الإلقاء في المفسده أو تفويت المصلحه.

[ ٤ ] محور الإمتثال، حيث لا يعقل الجمع بين الإنبعاث وعدمه.

علماً أنّ إشكال ابن قبه لا يخص الإعتبار الشرعي وإنما هو عام لكل اعتبار، كما أنه لا يخص الحكم الظاهري الأصولي وإنما هو إشكال على الحكم الظاهري في نفسه، سواء كان أصولياً أم فقهياً، كأصالة الطهاره والحل.

ومن هنا يعرف أنّ هذا البحث في الواقع فصل من فصول بحث الإعتبار العام وليس خاصاً بالظن وبالشرعي منه. ويعرف أيضاً أنّ الجواب عن إشكال ابن قبه ليس هو كلّ البحث وإنما واحده من أهدافه الجزئيه، وإلا فهناك ثمرات تترتب على هذا البحث أهم بكثير من ثمره الإجابة عن ابن قبه، وهي:

١. بحث طبيعه العلاقه بين الحكم الظاهري والواقعي في نفسها بغضّ النظر عن إشكال ابن قبه.

٢. ارتباط بحث الأجزاء والقول به وعدمه بالفقره السابقه.

٣. معرفه سنخ الحكم الظاهري وأنه واحد أو متعدّد؟

٤. معرفه أنّ درجات الأحكام الظاهريه ورتبها مختلفه أو أنها جميعاً في رتبه واحده؟

٥. معرفه مراتب الحكم الواحد، وبالتالي لابدّ أن يرصد التنافي بين الأحكام أنه في أيّ مرتبه؟



٦. معرفه أنّ التنافي في كلّ مرتبه يختلف ماهيه، وبالتالي علاجاً عن التنافي في مرتبه أخرى.

## الأقوال في حقيقه الحكم الظاهري

### إشاره

القول الأول: إنه الحكم الطريقي، أو الحكم المماثل، أو الواقع التنزيلي [على اختلاف تعبيرات القوم] ويجمع كلّ هذه أنّ جعل الحكم الظاهري هو جعل المؤدى .

القول الثاني: الأمر باتّباع الأماره أو متابعتها. ويختلف عن سابقه أنّ هذا وجوب تكليفي طريقي، متعلّقه اتّباع الأماره في كلّ الأمارات ومهما كان مفادها، في حين أنّ السابق يتبع المؤدى، فيختلف باختلافه؛ إن كان حرمةً فحرمةً وإن كان وجوباً فوجوباً وهكذا، فهو نسخه بدل عن الواقع.

القول الثالث: إنه طريق محض، بمعنى أنه حكم وضعي يسمّى الطريقيه أو العلم التعبدي أو إلغاء احتمال الخلاف أو تنزيل الظن منزله العلم، [وهو الذي تبناه الميرزا وذكره الشيخ في إحدى تنبيهات الإنسداد بشكل مفصل وفي أول بحث التعارض بشكل موجز]. (١)

والفرق بين هذا القول وسابقه: أنّ الطريقيه هي عين الجعل وهي حكم وضعي، في حين أنّ الأول يفسّر الظاهري بأنه حكم تكليفي فرعي، ملاكه الإستطراق والكاشفيه لا أنّ المجعول هو الإستطراق.

علماً أنّ الحكم الطريقي لا- ينحصر بهذا القسم، وإنما هناك قسم آخر ملاكه الحفظ والوجوب الإحتياط في الفروج والدماء، وقسم ثالث ملاكه التسهيل كأصالة الحلّ على قول، وأقسام أخرى، وإن

ص: ٨٦

١- (١). [س] الطريقيه أمر تكويني فما معنى جعلها، فهي ليست سوى الكشف عن الواقع وهو أمر تكويني لا- يقبل الجعل إلّا بمعنى الأمر باتّباعه أو جعل الحكم الطريقي فيعود إلى الثاني أو الأول حينئذ؟ [ج] هذه واحده من الشبهات على مبنى الميرزا التي لم يعالجها أحد من تلامذته سوى السيّد محمود الشاهرودى وسيأتي الحديث عنها.

سميت مثل هذه بالحكم الطريقي لأن في ملاكها شائبه من الإستطراق ولكن ليس هو فقط. وجامع الكل أن متنها ليس الكشف وإنما المعبر مظنون الظن ومنكشف الكاشف.

القول الرابع: إنه حكم وضعي وهو الحجية لا الطريقيه، وهو ما يصح الاحتجاج به.

القول الخامس: [ على كلام أنه قول مستقل عن الرابع أو لا ] إنه جعل المنجز والمعذر.

القول السادس: [ أيضاً على كلام في اختلافه عن الأول ] إنه حكم طريقي متأخر رتبه عن الواقع.

القول السابع: إنه المنجز والمعذر العقلي، بمعنى أن الطرق غير مردوع عنها شرعاً، وهو كاف في منجزيتها ومعذريتها عقلاً.

### التصويب والتخطئه

هذه مقدمه لعرض نظريه الشيخ وهي البحث عن حقيقه التصويب وأقسامه وفرقه عن التخطئه، ومنه ينجز الحديث إلى اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل والاستدلال عليه.

### التصويب المنسوب إلى جلّ الأشاعره

[ مع تشكيك الميرزا في هذه النسبه وأنه لم يقل به إلا القليل ] هو خلوّ الواقع عن الحكم وعدم شريعته واقعيه في مساحه الظن، وإنما هي مؤدى الحكم الظاهري، الذي هو مؤدى رأى المجتهد.

وقد نوقش ذلك:

أولاً: بامتناعه شرعاً للإجماع على وجود واقع [ قد يصاب وقد لا يصاب ] لا أنه يصاغ على ضوء ما يصل إليه المجتهد، بالإضافة إلى الروايات الكثيره جداً على وجود واقع، من قبيل: «مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَمَا مِنْ

شَيْءٍ يُفَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُأَعِدُّكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» (١)

ثانياً: باستحالته عقلاً [ بالعقل غير المستقل ] لأنَّ الطريق الشرعي والحكم الظاهري - أيّاً كان - إنما شرّع لأجل طريقيته، وإنما يؤخذ به لأجل إصابته وتنجزه، فلا بدّ من فرض واقع يطابقه.

وبعبارة أخرى: لِمَ يفحص المجتهد ويحاول أن يصوغ فهماً لنفسه لولا وجود واقع يحاول اكتناحه واكتشافه؟ وما قد يقال جواباً: إنّ الشارع أوجب عليه ذلك؛ فإنه يقال: إنه يعني أنه مع عصيانه لهذا الوجوب لا يوجد سوى عصيان واحد لا عصيانات متعدده بعدد أحكام الشريعة، وهو خلاف الضرورة.

وثالثاً: باستحالته بحكم العقل المستقل؛ حيث ألفتنا إلى أنّ في كلّ فعل للإنسان كمالاً أو نقصاً [ غايته أنّ الإنسان يعجز عن إدراكه بعقله فيستعين بالشرع سداً لهذا النقص ] فالواقع أمر تكويني من حفظ، والإعتبار الشرعي ليس إلاً وسيلة كشف عن ذلك الواقع بشكل غالبى من دون أن يتخطاه. وعلى هذا الأساس كانت النبوه والشريعة ضروره، وبهذا يبطل التصويب القائم على فرض إنكار الواقع فالإعتبار الشرعي.

وجذر نظريه التصويب هذه إنكار الحسن والقبح العقليين، وأنه تعالى يفعل ما يشاء لا عن سابق حكمه.

ورابعاً: إذا كانت الشريعة تصاغ على ضوء فهم المجتهدين، وهم يختلفون بالوجدان، فينتج أنّ الشريعة متناقضه متخالفه وهو باطل بالضروره.

### التصويب المنسوب إلى المعتزله

إنّ هناك واقعاً للشريعة، ولكن [ بعد فهم المجتهد على خلاف الواقع ] ينقلب الواقع في حقه وحق تابعيه إلى ما فهمه.

ص: ٨٨

١- (١). الكليني، الكافي ٧٤/٢ (كتاب الايمان والكفر، الباب ٣٦: باب الطاعه والتقوى، الحديث ٢).

ولم يتضح مرادهم بالدقه من كلماتهم، فبقى مردداً بين أمرين:

الأول: إنّ التشريع والإنشاء والإعتبار معلق على عدم فهم المجتهد على خلافه.

الثانى: إنّ الحكم فى طور وجوده الفعلى معلق على عدم فهم المجتهد على خلافه.

والأول نظير ما التزم به الميرزا فى «لا تعاد» من تقييد تشريع الأجزاء غير الركنيه بالعالم، وهو يرجع إلى تقييد الأحكام بالعالم، وأنّ الجاهل لا واقع فى حقه.

ويناقش فيه:

١. الإجماع على الإشتراك فى الأحكام بين العالم والجاهل.

٢. الروايات الكثيره جداً الدالّه على وجود واقع مشترك بين الجاهل والعالم.

٣. إنشاءات الأحكام جميعاً لم تقيّد بالعالم، فرفع اليد عن مثل هذا الإطلاق غير معقول.

وتوهم استحاله الإشتراك وبالتالي تقيّد مرحله الخطاب والتنجز وأنّ ذلك عين تقييد التشريع، أكل الدهر عليه وشرب؛ حيث إنّ فيه خلطاً بين مراحل الحكم [ بين التشريع والإنشاء وبين التنجز ].

٤. دليل الحاجه إلى الإعتبار نفسه [ الذى استفدنا منه فى إبطال التصويب الأشعري وإثبات أنّ هناك واقعاً، كذلك ] نستفيد منه فى إثبات أنّ هذا الواقع مشترك بين الجميع، إلاّ إذا دلّ دليل خاص على الإختصاص فى حاله معينه.

والثانى يرجع إلى أنّ الحكم الإنشائى لم يقيد بشى، وبالتالي الفعلى الناقص ومن قبل المولى مثله لمطابقه هذه المرحله لمرحله الإنشائى تماماً، والفارق هو أنّ القيود التى أخذت فى الإنشاء من قبل الشارع قد تحققت فى الفعلى الناقصه.

وحينئذ سيكون قيد العلم راجعاً إلى الفعلى التامه، وهى لا مانع من أن تتخالف مع الفعلى الناقصه، فقد تقيّد بعدم الحرج وعدم

الضرر، كذا قد تقيّد بعدم فهم المجتهد لخلاف الواقع.

وبهذا القدر من التصويب لا- دليل عقلي على بطلانه، بل التزم به الآخوند كما سيتضح، ومن ثم نترك تقييمه إلى حين عرض كلام الآخوند.

### نظريه الشيخ في الحكم الظاهري

المبنى الرسمي للشيخ في الحكم الظاهري أنه حكم طريقي أو جعل المؤدّي. والحلّ الذي اقترحه لعلاج الإشكال الثاني لابن قبه هو المصلحه السلوكيه [ الذي سبقه إليه القمي والفصول، بل هو (قدس سره) ينقل عن العلامة أنه يلتزم بها تبعاً للشيخ ] وهذا الحلّ [ كما سنرى ] يعالج المحذور على صعيد الملاك، وأنه مستلّ من الروايات.

وقد ذكره الشيخ حللاً في صورته انفتاح باب العلم حيث لا يكفي غلبه إصابه الظن حلاً للمشكل، فلا بدّ من تميم ملاكي لتلافي محذور ابن قبه يتدارك به ما يفوت من الملاك، في حين أنّ الظاهر من الآخرين أنها حلّ مطلقاً مع الإنفتاح ومع الإسناد.

### كنه المصلحه السلوكيه

وكنه المصلحه السلوكيه أنّ في المتابعه والإنقياد والبناء العملي والالتزام والتقيّد بالحكم الظاهري مصلحه يتدارك بها ما يفوت من كمال الفعل.

وبعبارة أخرى: في التسليم والإنقياد [ الذي هو فعل جانحي ] مصلحه تعوض ما يفوت مع الخطأ، فهي تتدارك مصلحه الوقت الفائته بسبب الحكم الظاهري لو انكشف الخلاف خارج الوقت، وتتدارك مصلحه فضيله أول الوقت لو انكشف الخلاف أثناء الوقت، وترمم المفسده والنقص الذي وقع فيه المكلف لارتكابه الحرام الواقعي بسبب خطأ الحكم الظاهري.

### المناقشه في النظرية

وقد نوقش هذا الحلّ بأنه صياغه أخرى للتصويب الباطل بالإجماع؛ إذ مع عدم انكشاف الواقع إلى الأبد ستكون المصلحه السلوكيه بديلاً لمصلحه الواقع، فيكون الواقع ذا مصلحتين، فيكون الحكم الواقعي تخييراً بالنسبه للظان بخلافه وهو نحو من أنحاء التصويب.

## جواب الشيخ عن المناقشه

وأجاب عنه الشيخ [ فى تفسير من تفسيرات كلامه ] أنّ المصلحه السلوكيه لم تتغير الواقع عما هو عليه؛ لأنّ المصلحه فى سلوك الحكم الظاهري والإلتزام والإنقياد له والتسليم به لا فى المتعلق (1)، فإنّ

ص: ٩١

١- (١). [س] ذكرتم أنّ الإنقياد موجود فى صورته الإصابه وعدمها، كذا فى صورته الإنفتاح وعدمه. وأضيف: أنه موجود فى صورته العلم بالواقع المصيب. حينئذ تصبّح الفروض: أ - علم مصيب. ب - حكم ظاهري مصيب. ج - - حكم ظاهري مخطئ ومن الواضح أنّ المكلف فى صورته الإصابه يحصل على كمالين، كمال الفعل وكمال الإنقياد للحكم الواقعي فى حاله إصابه العلم، وكمال الإنقياد للحكم الظاهري فى حاله إصابته. ومع ذلك يعقل - والسؤال على صعيد الإمكان - أن يكون الإنقياد للحكم الظاهري المخطئ يتدارك ما يفوت، مع أنه كمال واحد والفائت كمالان كمال الإنقياد وكمال الفعل. وإن شئت قل: إنّ الإنقياد فى صورته الخطأ يوازى الإنقياد فى صورته الإصابه، فيبقى كمال الفعل الفائت من دون مقابل، اللهم إلا أن نقول: إنّ الإنقياد فى صورته الخطأ ضعفى الإنقياد فى صورته الإصابه الزائد فيه يكون قبال ما فات من الفعل. وهذا خلاف الوجدان أولاً، خاصه مع انفتاح باب العلم وإمكانه الإنقياد للحكم الظاهري يدلّ على حاله من الإهمال وعدم المبالاه بالواقع. وثانياً: إنّ المكلف لا يعرف حين العمل أنّ حكمه مصيب ومخطئ كى تتصور تفاوت الإنقياد بينهما، بل قد لا ينكشف له إلا فى الآخرة؟ [ج] الإنقياد الموجود فى صورته العلم يختلف سنخاً مع الإنقياد الموجود فى الحكم الظاهري مع الخطأ، لأنه فى الأول انقياد للحكم الواقعي دون الثانى، بالإضافة إلى اختلاف آخر هو: أمّا فى الظاهري المصيب والمخطئ: فإنّهما وإن اشتركا فى الإنقياد للحكم الظاهري [مع امتياز المصيب بالحصول على كمال الفعل الواقعي] إلا أنّ المقابله ليست بين انقياديهما وإنما بين المصلحه الكامنه فى الفعل عند الإصابه والإنقياد فى المخطئ، ومع ذلك يمكن تصور تدارك هذا الإنقياد ولما فات من مصلحه الفعل وليس بمستحيل، والإمكان كاف فى حلّ الإمتناع الذى ذكره ابن قبه، والوقوع متروك الروايات. [ما زال التهافت على حاله، وهو نظير ما يقال من أنّ التجري على المعصيه وهى ليست بمعصيه أشدّ قبحاً من التجري على المعصيه فى صورته تحققها، فمن تجرى على الخمر بكوب ماء أكثر تجريباً ممّن تجرى على الخمره بالخمر، مع أنه بالوجدان غير معقول؟] [المقرّر]

الإنياد فعل جانحي يتدارك بمصلحته ما فات المكلف من كمال الفعل، فلا علاقه له بالتصويب.(1)

ولا- يخفى أنّ الإنياد والتسليم والإخبارات بين الكمال والمصلحة؛ لأنه تسخير للقوى الدونيه لقوه العقل، وإن كان في الفعل مفسده. ومن ثم فهو [ هذا الكمال وتلك المصلحة ] موجود حتى في مورد

ص: ٩٢

١- (١). [س] على المستوى النظري أقبل الفرق بين التصويب والمصلحة السلوكيه، فنسلم أنّ الواقع - على الثاني - هو هو ولم يتغير، ولكن لا- تختلف الآثار بين التصويب المعترلي والمصلحة السلوكيه لا- على مستوى الدنيا من وجوب القضاء وأمثاله كالضمان والحدّ، ولا على مستوى الآخره من ترتب الإثم وعدمه، بعد الإلتفات إلى أنّ كلاّ منهما مقيّد بالفحص إلى حدّ استفراغ الوسع والجهل القصورى، فعلى المصلحة السلوكيه واستمرار الجهل إلى الأبد لا- يترتب أى أثر سوى القول بأنّ هناك واقعاً مجهولاً- ولكنّه منفك عن الأثر، فهو والتصويب واحد من هذه الجهه؟ [ج] إنّ القائل بالتصويب استهدف تصويب الكلّ في الأصول والفروع، في حين أنّ القائل بالتخطئه استهدف تخطئه الكلّ عدا فرقه جاء ذلك من خلال قول الأول بتبدل الواقع حسب نظر المجتهد، وقول الثاني إنّ الواقع على حاله، وبالتالي فهناك ضلال وإن كان عن قصور. [ولكن تصويب الكلّ لم يأت من التنظير للتصويب المعترلي، وإنما من سوء استفادتهم من النظرية حيث لم يلتزموا بشرطيه الفحص واستفراغ الوسع والجهل القصورى، وإلا لو التزموا بذلك لما صوّبوا الكلّ بل خطئوهم عدا فرقه. فالنتائج المختلفه التى انتهى إليها كلّ منهما ليست بسبب اختلاف النظرية وإنما بسبب عدم الدقه فى تطبيق النظرية وإقحام الجانب السياسى فى الجانب العلمى، فلا فرق على مستوى التنظير فى الجانب العلمى والأثر، فى حين أنّ الإجماع على بطلان التصويب والقول بالتخطئه يفهم منه أنّ هناك واقعاً وأنّه منشأ أثر لا أنّ هناك واقعاً وإن لم يكن له أثر، والمصلحة السلوكيه لا تؤمن هذا الهدف] [المقرّر]

انسداد باب العلم، كذا فى مورد مطابقه الحكم الظاهرى للواقع لوجود الإنقياد.

بل لحسن الإنقياد كان التقيد بشريعه سماويه [ وإن لم تكن الإسلام ] أو عقلائيّه أفضل وأكمل من عدم التقيد والإنضباط، مع أنّ المدرّك شىء باطل، ولكنّه من حيث الإنقياد والإنضباط وتسخير قواه الدونيه للعقل كان أكمل من التحرر وانفلات القوى النازله، بل وتسخير العقل لها.

## نتائج البحث

ويتلخّص:

[ ١ ] إنّ المصلحه السلوكيه يمكن لها أن تعالج إشكال ابن قبه على مستوى الملاك بأن تتدارك ما يفوت من مصلحه الفعل.

[ ٢ ] وتداركها لما يفوت لا يخص صورته إمكان العلم بالواقع وانفتاحه، بل يعمّ الإنسداد أيضاً.

[ ٣ ] وهى غير التصويب الباطل؛ حيث إنّها تحفظ الواقع على واقعيته ولا تتلاعب به.

[ ٤ ] والكمال والمصلحه فى الإنقياد بيّن لا يحتاج إلى دليل.

## الدليل على وقوع هذا التدارك

نعم، وقوع هذا التدارك من قبل الشارع [ لما يفوت من مصلحه الفعل على تقدير خطأ الحكم الظاهرى ] يحتاج إلى دليل، وبه يكون هذا الحلّ المقترح واقعياً.

والدليل هو الروايات المتظافره المذكوره فى كتاب وسائل الشيعه(١)؛ فإنّ جملة منها كالروايه السادسه والثالثه عشر والتاسعه عشر وغيرها دلّت على أنّ السعه فى الأخذ بالحكم الظاهرى إنما هو لنكته التسليم، وهذا يعنى أنها ليست فى صدد بيان المعذريه فقط،

ص: ٩٣

---

١- (١). فى أبواب صفات القاضى، الباب ٩: باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها (ج ٢٧، ص ١٠٦ وما بعدها)



وإلا لقال: «بأيهما عمِلت»، وإنما التسليم وراء هذه السعه.

وقد ذكرنا أنّ التسليم بين المصلحه، فإلغات الإمام إليه يدلّ على أنّ فيه تعويضاً عمّا يفوت من الواقع. (١)

وفي الوقت نفسه تدلّ هذه الروايات على التخيير عند التعارض [بغضّ النظر عن كونه فقهياً أو أصولياً] الذي أنكره السيد الخوئي وأنكر وجود روايات معتبره عليه. (٢)

ص: ٩٤

١- (١). [س] الإنقياد والتسليم للأماره على وزان واحد، في حين أنّ الكمال الواقعي في الأفعال مختلف على نحو التشكيك، فكيف يتدارك كلّ من الفائق الكبير والقليل بالإنقياد للأماره الذي هو متواطى وبشكل واحد؟ [ج] أولاً: إننا لا نقبل أنّ الإنقياد على مشاكله واحده، وإنما يختلف شدّه وضعفاً باختلاف الأفعال سواء أصاب الحكم الظاهري أم لا. ثانياً: لا يخفى أنّ ملاك الفعل إذا كان من الأهميه بمكان لا- يكفي فيه الظن، وإنما لابدّ من العلم كما تقدم، فيبقى الظن حجّه في دائره الملاكات المتقاربه.. [يلاحظ على الإجابة الأولى - وإن أصرّ الشيخ الأستاذ عليها وحاول أن يبيّن بيانات وعبارات متعدده وأمثلة متكره - أنّ التشكيك في الإنقياد وإن كان إلا- أنه ليس بسبب التشكيك في الواقع فقط، وإنما تربيّه الإنسان ومزاجه ودرجه عقله وإيمانه والمجتمع وغير ذلك كلّ دخیل في اختلاف الإنقياد وباختلاف الأفعال. فالحكم الظاهري - كفتوى المجتهد - إن كان حرمه الجهاد في شرائط معينه لم يحتج الإنقياد إلى الترك إلى كثير مؤونه عند البعض، مع أنّ الجهاد من الأفعال الأساسيه والمهمه، فإنه إن كان واجباً واقعاً في هذا المورد لم يعرض الإنقياد للحرمة الظاهريه عنه. من هنا أمكن القول: إنّ المصلحه السلوكيه بالبيان الذي بيّنه الشيخ الأستاذ عن الشيخ لا يصلح جواباً على صعيد الإمكان عن شبهه ابن قبه، ولا حلاً لمشكله الأثر الوضعي، ولا بديلاً كافياً لنظريه التصويب المعتزلي. كما أنّ تعميم البعض لها كحلّ للمشكل في صورته الإنسداد جيد إن كانت هناك مشكله، وهي غير واضحه، نعم شبهه الأثر الوضعي تتأتى في صورته الإنسداد. وقد لوح الأستاذ إلى أنّ هناك بياناً وعرضاً آخر للمصلحه السلوكيه، وهو الذي ذكره القمي وينسجم مع الروايات، عسى أن يكون شافياً لحلّ الأسئلة العالقه. [المقرّر]

٢- (٢). [س] إنّ ظاهر ما عرضتموه من الروايات كون موردها هو صورته الإنسداد [بقريته التعارض إذ مع الإنفتاح لا موضوع للتعارض ولكان بدوياً] ومع كونها في صورته الإنسداد لا تدلّ على التدارك؟ [ج] هناك روايات ظاهره في الإنفتاح لوجود المعصوم وإمكان الوصول إليه، هذا أولاً. وثانياً: إنّ التعارض ليس دليلاً - عند البعض - على الإنسداد إذ حتى مع الإنفتاح قد يتصور التعارض إذا قلنا بأنّ الظن في عرض العلم، وأنه لا- يجب الفحص عن الواقع بحدّ العلم. [يلاحظ عليه: أنّ العرضيه فرع تصوير المصلحه السلوكيه وثبوتها، وإلا كان الظن في طول العلم كما صرّح بذلك الشيخ، والروايات لا دلالة فيها على المصلحه السلوكيه كى يقال إنّ التعارض لا يدلّ على الإنسداد] [المقرّر] وثالثاً: إنّ إلفات الإمام (عليه السلام) إلى التسليم، والذي هو بين المصلحه دليل على أنّ فيه تعويضاً، سواء في حاله الإنسداد أم الإنفتاح. [ولكن قد يكون التعويض عن ما فات من الملاك الملزم دون الزائد مما يمكن تداركه أو لا يمكن] [المقرّر]

إن قلت: القول بالمصلحة السلوكية وثبوتها في الروايات يدلّ على إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي كقاعده عامه إلا ما دلّ الدليل على استثنائه؟

قلنا: كلاً إلا بمقدار ما فات، ومن ثمّ لو انكشف الخلاف في الوقت فلن يفته إلا فضيله الأداء في أوّل الوقت، فتتداركها المصلحة السلوكية، و لو انكشف بعد الوقت فلن يفته سوى فضيله الوقت، فتتداركها المصلحة السلوكية، وأمّا القضاء فلم يفته حتى يتدارك، فلا تدلّ المصلحة السلوكية على الإجزاء.

### العرض الصحيح للمصلحة السلوكية

الحق في المصلحة السلوكية ما ذكره القمي في القوانين [ وهو الذي يظهر من الروايات، ويختلف عن بيان الشيخ لها ] وهي:

إنّ المصلحة والكمال في سلوك الأماره والحكم الظاهري لا- لموضوعيه له، وإنما بما هو مصداق أوجده الشارع للتسليم والإخبات والإنقياد العام للرسول والمعصومين (عليهم السلام)، في حين أنّ الشيخ صوّر المصلحة في نفس الإنقياد للحكم الأصولي بما هو هو، مع أنّ الظاهر من الروايات أنّ المصلحة إما كانت في الأخذ بالحكم الظاهري [ من جهة أنّ الأخذ به أخذ بقول المعصوم الذي أمرنا باتباعه ] فهو مصداق من مصاديق التسليم والردّ إليهم ونوع من

أنواع امتثال الأمر العام الواقعي في نفسه [ أي الأمر بالتسليم لهم ] وإن كان من حيث مصداقيته هو الحكم الظاهري [ لأنَّ مصداقيته كانت بتوسط الشارع وجعله له ].

وبعبارة أخرى: إنَّ المصلحة ليست في الإنقياد إلى القانون الظاهري، وإنما الإنقياد له بما أنه يحقِّق صغرى الإنقياد للمقنن. (١)

### نتائج العرض الصحيح

وبهذا العرض للمصلحة السلوكية يتبلور أمران:

### الأمر الأول: الفرق بين الصياغتين

إنَّ صياغة التصويب هي كون الواقع على ضوء ما فهمه المجتهد، وقد جاءت أكثر المناقشات للتصويب على ضوء صياغته [

ص: ٩٦

١- (١). هذا العرض كسابقه لا يعالج الأمور التالية: الأول: حسن الإحتياط عقلاً، إذ لا معنى له مع التدارك. والثاني: عدم تقديم تصوير معقول للتدارك، فكما لا يعقل في التجري من دون معصيه أن يكون أكثر شدة فقبحاً من التجري مع الإصابه كذا في الإنقياد، ومن ثمَّ ومع عدم تماميه بيان التدارك لا يمكن القول بالحجيه مع الإنفتاح، وسيكون الظن في طول العلم. والثالث: إذا كان الإنقياد يتحقق في حاله تخيل الحكم الظاهري بحججه أنه يتقوم بالعنوان [بعد أن كان فعلاً جانحياً وإن تخلف الواقع] كذا وبنفس البيان يمكن تصويره على تصوير الشيخ. والرابع: إنه مع الخطأ وعدم التسليم لا يحصل تدارك، في حين أنه مع الإصابه أو العلم حتى لو لم يكن تسليم يحصل على كمال الواقع. وقد أجاب الشيخ الأستاذ عن الثالث: أنَّ الظاهر من كلام الشيخ أنَّ متعلِّق الأمر حصه من الإنقياد، وهي الإنقياد للحكم الظاهري الموجود، فمع عدم وجوده وإن كان هناك انقياد إلا أنه ليس بالمأمور به، بخلافه في عرض القمي فإنَّ الإنقياد لقول الرسول عبارته عن الإنقياد لمقام الرساله، ومثل هذا يتحقق حتى لو لم يكن للمصداق وجود، وإنما تخيله فقط، ولا يقيد بالواقع. وأجاب عن الرابع: نعم، مع عدم التسليم لمقام الرساله ولعدم الإلتفات لا يحصل التدارك. [إذن بقي هناك فرق عن الواقع، ولم يتكفل تصوير التدارك مطلقاً] [المقرَّر]

بما فى ذلك مناقشه الشيخ له، ودفاعه عن المصلحه السلوكيه بتصويره أنها ليست تصويماً لأنّ الواقع على ما هو عليه وأنّ المصلحه فى الإنقياد للحكم الظاهرى [ فى حين أنّ جذر التصويب وخلفيته هو وضع تفسير وتبرير قانونى لممارسات الصحابه فى قبال الرسول (صلى الله عليه و آله) ] بجعل موضوعيه لاجتهادهم وفهمهم فى قبال النص [ فجااء هذا التفسير بالصياغه التى أشرنا إليها.

وكان الحرى أن يؤخذ بعين الإعتبار هذا الجذر فى مناقشه التصويب بإلغاء كلّ محوريه وموضوعيه للمجتهد وتلخيصها وحصرها بالواقع بما هو هو، والإنقياد لقول المعصوم بما هو هو.

والصياغه التى ذكرناها للمصلحه السلوكيه تكفلت هذا الأمر حيث إنها حفظت الواقع على ما هو عليه، وألغت موضوعيه الحكم الظاهرى [ ومنه رأى المجتهد ] بتصوير أنّ المصلحه فى الإنقياد إلى قول الرسول (صلى الله عليه و آله)، فقالت بالتخطئه على الصعيدين، وتنفى موضوعيه الحكم الظاهرى من زاويتين.

أما بالنسبه لصياغه الشيخ فإنّها ركزت على حفظ التخطئه بالنسبه إلى الواقع والحكم الفقهي بتصوير أنّ المصلحه فى الإنقياد، ولكنّها على صعيد الحكم الظاهرى جعلت موضوعيه للحكم الظاهرى [ والذى منه رأى المجتهد وفتواه ] وبالتالي فهو نوع تصويب بالنسبه إلى الحكم الأصولى، فى حين أنّا ذكرنا أنّ مفاد الروايات [ عندما قالت إنّ هناك مصلحه فى سلوك الحكم الظاهرى ] لم تكن فى صدد حفظ التخطئه بالنسبه إلى الواقع فقط [ بتصوير أنّ المصلحه فى الإنقياد ] وإنما تريد بيان أنّ منشأ المصلحه من جهه أنّ الأخذ بالأماره أخذ وتسليم لقول المعصوم (عليه السلام)، وإن لم يكن امتثالاً للواقع المجهول.

**الأمر الثانى: تصوير الإنقياد فى صورته الخطأ**

إنّ متعلّق الأمر هو الإنقياد، ومتعلّق المتعلّق هو الحكم الظاهري بما أنه مصداق لقول المعصوم (عليه السلام)، من هنا قد يتصور أنه مع عدم قول الرسول [ وخطأ الحكم الظاهري ] لا مجال للإنقياد على حدّ ما لو أخطأ الحكم الظاهري الواقع، فإنه لا يتحقق امتثالٌ للواقع. كذا مع عدم صدور هذا الحكم الظاهري من الرسول لا بدّ أن لا يتحقق انقياد فيه، ومن ثمّ لا تدارك في صورته الخطأ لعدم المصلحه.

ولكن الحق تحقق الإنقياد لأنه فعل جانحي، ومن ثمّ فهو كسائر الأفعال الجانحيه يتقوم بالصوره الذهنيه للحكم الظاهري، وهو حاصل في صورته الخطأ ولا يتخلف أبداً، وإن لم يكن هناك واقع وخارج له.

توضيح ذلك: إنّ الحكم الظاهري تاره يكون مصيباً وأخرى مخطئاً وثالثه لا- يكون له وجود وإنما يتخيل الإنسان أنه حكم ظاهري [ كما لو كان المجتهد مشتبهاً في استدلاله أو تصوّر أنّ السند صحيح ولم يكن كذلك، وغير ذلك من الحالات التي ترجع إلى التقصير في السعي وعدم استفراغ الوسع بالشكل المطلوب ] وفي هذه الحاله على تصوير الشيخ للمصلحه السلوكيه لا يتحقق الإنقياد لعدم وجود حكم ظاهري، فلا يتحقق الإنقياد للحكم الظاهري، بخلافه على ما تصوّرناه؛ فإنّ الإنقياد لئما كان لقول الرسول [ الذي هو في الواقع انقياد لمقام الرساله ] أمكن تحقيقه ولو مع التخيل؛ لعدم تقيده بالواقع. ومع ذلك لو لم يكن هناك واقع للحكم الظاهري أمكن تصور الإنقياد لمقام الرساله نتيجة تصور الحكم الظاهري وتخيله.

### عرض نظريه صاحب الكفايه

الآخوند عالج الإشكال على مستوى الملاك بأنه في موارد العسر والخرج تكفي أغلبه الإصابه مسوّغاً لجعل الحكم الظاهري، فلا ملاك في عرض ملاك الفعل الواقعي كي يلزم المحذور عند خطأ

الحكم الظاهري، وإنما الملاك هو التحفظ على الواقع، والفائت اليسير لا قبح فيه إزاء حفظ الكثير. هذا في الأمارات والأصول المحرزه.

وأما في الأصول غير المحرزه فالمصلحه فيها هي التسهيل ورفع الحيره وانتظام المعيشه، وهي ستكون مزاحمه لمصلحه الواقع إلا أنها [لما لم تكن في الفعل، وإنما كانت في جعل الحكم الظاهري] لم يحصل كسر وانكسار في ملاك الواقع فيبقى على حاله. وهذا العلاج يتمشى مع مجموعه من التفسيرات التي سيذكرها للحكم الظاهري.

### اختلاف كلمات الأخوند في تفسير الحكم الظاهري

وفي علاجه للمحذور على مستوى متن الحكم، فقد اختلفت كلماته في تفسير الحكم الظاهري، وعلى ضوء ذلك اختلف الحل. ففي بعض كلماته أنه جعل التنجيز والتعدير، وفي بعض آخر أنه جعل مفهوم الحجية كحكم وضعي، وفي ثالثة أنه جعل الحجية بمعنى جعل الأمر التكليفي باتباع الأماره، وفي رابعه أنه جعل الحكم الطريقي كالشيخ الأعظم (رحمه الله).

### نتائج التفسيرات على صعيد اجتماع الحكمين

وعلى كل هذه التفسيرات لا مشكله على صعيد اجتماع الحكمين؛ لأنه في الأول والثاني والثالث المجعول هو الحكم الأصولي، ولا جعل للحكم الفقهي كي يلزم اجتماع المتماثلين أو الضدين.

وفي الرابع، وإن كان المجعول هو الحكم الفقهي إلا أنه طريقي، وقد ذكروا أنه في صورته الخطأ لا وجود له، وفي صورته الإصابه فهو ظل الحكم الفقهي الواقعي وفي طولله، لا في عرضه ومماثل له.

### نتائج التفسيرات على صعيد التنافي في الإراده

وأما محذور التنافي في الإراده فهو (قدس سره) تاره صورته في خصوص

الأصول العمليه غير المحرزه [ كأصالة الحلّ ] مع كون الواقع إنزامياً، و أخرى صوره فى كلّ حكم ظاهرى حتى لو كان هو إنزامياً والواقع ترخيصياً.

## رفع التنافى بذكر حلين

وقد اقترح حلين لهذا التنافى [ بعد أن لم يكن الحلّ المذكور لتنافى الحكمين كافياً ] عدل من الأول منهما إلى الثانى لسبب سنذكره.

الحلّ الأول: الواقع فى مرحله الإراده إنشائى مجمّد وبالتالي فلا يصل نفس الحكم الواقعى إلى مرحله الفعلية حتى الناقصه.

الحلّ الثانى: الواقع فى مرحله الإراده والحكم، فعلى ناقص من قبل الولى.

والإراده الإنشائيه إرادته تعليقيه [ معلقه على الموضوع ] لا- وجود لها إلا- بالقوه ومن ثم لا- تنافى الإراده الموجوده الفعلية فى الحكم الظاهرى، والإراده الفعلية الناقصه تجتمع مع إرادته أخرى فعلية تامه إذا كان التضاد بينهما اتفاقياً لا غالبياً ولا دائماً، وإلا وقع التعارض بينهما.

وسرّ الاجتماع أنّ الفعلية الناقصه عبارته عن الشوق الفعلى للحكم الواقعى غير الواصل لدرجه تحريك العضلات، والفعلية التامه عبارته عن الشوق الذى بلغ حدّاً لا يتخلف عند معلوله.

## سرّ عدوله من الحلّ الأول إلى الثانى

الأول: إنّ الفعلى الناقص يطابق الإنشائى، فكلّ قيد يؤخذ فى الإنشائى إذاً ذلك القيد يتحقق الفعلى الناقص، والفرض أنّ القيود الشرعيه للحكم الواقعى قد تحققت، فلا معنى حينئذ لأن نفرض الحكم الواقعى إنشائياً غير فعلى.

والثانى: إنّ الإنشائى لا يترتب عليه أى أثر [ لما ذكرناه من أنّ

إرادته لولائيه، والحكم لا وجود له سوى على مستوى الصياغه، والفعل لا يتصف بالملاك ] فالقول بأنّ الحكم الواقعى إنشائى صرف

نوع من التصويب؛ إذ الأمارات [ بعد أن لم يكن للواقع خارجيه ] تصيب إلى أى شىء وتخطى عن أى شىء؟  
فالمتمعن هو الحلّ الثانى بعد الإلتفات إلى أنّ الشيخ ألفت إليه بشكل خاطف، وإن لم يتبّه إلى ذلك الأعلام.  
والدليل عليه أنّ التنافى بين الإرادتين كاشف إنى عن أنّ الشارع أخذ فى الفعلية التامه للحكم الواقعى عدم كون الظاهرى على خلافه.

### **أطروحه المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى حلّ التنافى**

الإصفهاني نفى التضاد بين الأحكام أنفسها لأنها اعتباريه، والإعتبار خفيف المؤونه، لا يجرى فيه أحكام التكوين [ وقد قبل ذلك الشيخ العراقى وكلّ من جاء بعد الإصفهاني ].

ونفى أيضاً وجود التنافى فى مقام الإمتثال؛ وذلك لوصول الظاهرى وعدم وصول الواقعى.

كما نفى التنافى على صعيد الملاك بما ذكره الآخوند، وعالج التنافى على صعيد الإراده بالحلّ الثانى للآخوند.

### **حقيقه الحكم الظاهرى عند الإصفهاني (قدس سره)**

ذهب فى أكثر مواضع من أصوله إلى أنه جعل الحجيّه كحكم وضعى وفى بعض كلماته إلى أنه جعل الحكم المماثل.

وفى أكثر مواضع من فقهه أنه جعل الحكم المماثل وفى تعبيره أنه اعتبار الشارع للخبر بحيث يصحّ أن يحتج به، وربما يقصد منه جعل الحجيّه.

### **اختلاف ألسنه الأدله على حجيّه خبر الواحد**

مع إلفاته مهمه منه [ وهى صحيحه ] وهى أنّ ألسنه الأدله على حجيّه خبر الواحد والأمارات ليست موخده وإنما بعضها بلسان جعل الحجيّه، وآخر بلسان جعل الحكم المماثل، وثالث بلسان جعل الأمر بالإتباع، ورابع بلسان جعل التنجيز والتعذير.



## وجه اتخاذ القول بجعل الحكم المماثل عند الإصفهاني

والذى أُلجأه إلى القول بجعل الحكم المماثل فى الأماره، مبناه [ حسب الكثير من كلماته ] فى الحكم الشرعى الفقهى من أن فعليته بوصوله، حيث يفترض أن الحكم الشرعى له مراتب ثلاث:

الأولى: جعل ما يمكن أن يكون داعياً وهى مرتبه الإنشاء.

الثانية: مرحله تحقق الموضوع.

الثالثة: الفعلية، وهى متقومه بالوصول، وإلا لم يكن داعياً وباعثاً فعلاً بعد أن كانت الدعوه فعلاً متقومه بالوصول.

وهذا عين ما ذكره الكثير من الأعلام فى الحكم الأصولى بحجّه أن الحجّيه [ مهما فسّرت ] فهى لأجل التنجيز والتعذير، وقوام ذلك بالوصول.

وهذا هو الذى اضطر الشيخ الإصفهاني لأدّن يقول بأنّ الحكم الأصولى هو الحكم المماثل بعد أن وجد أنّ كلّ الصياغات الأخرى فى تفسير الحجّيه لا تحقّق الوصول.

## أطروحه النائينى فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى

الميرزا [ كما هو المعروف عنه ] رفع التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى بذهابه إلى عدم وجود حكم ظاهرى فى الإمارات والأصول المحرزه.

وهل المقصود من ذلك عدم وجود حكم ظاهرى فقهى مماثل [ وإن كان هناك حكم أصولى وهو العلم التعبدى ] أو عدم وجود حكم ظاهرى مطلقاً حتى الأصولى وإنما هناك علم؟

الظاهر هو الأول؛ لأنه فى صدد نفى كلام الشيخ، فالحكم الظاهرى الأصولى موجود حتماً لوجود جعل وتعبد للظن علماً، وهو الذى يعبّر عنه بجعل الطريقيه.

إلا أنّ السيد الشاهرودى (رحمه الله) ينفرد فى تفسير مبنى الميرزا، أنه

ينفى الحكم الظاهرى الفقهى والأصولى معاً، وإن كان هناك جعل وتعبداً.

### مقدمه فى خصائص العلم التكوينى

وقبل الدخول فى تفاصيل هذه الزاويه لابدّ من التنبه إلى مقدمه ألفت إليها الميرزا وهى: إنّ العلم التكوينى له ثلاث خصائص:  
الأولى: كونه صفة قائمه بنفس العالم [ من حيث إنشاء النفس فى صقعها صوراً على طبق ذى الصورة وتلك الصورة هى المعلومه بالذات].  
الثانيه: الكاشفيه التامه عن المعلوم والمحزبه له [ وهى جهه إضافه الصورة لذى الصورة ] وهذه الخصيصه مترتبه على الأولى؛ لأنّ إحراز الواقع وكشفه إنما يكون بتوسط الصورة.  
الثالثه: الجرى والبناء العملى على وفق العلم [ وهو وليد العلم وأثره].

### معنى اعتبار الشئ علماً

ويسمى العلم بلحاظ الخاصيه الأولى بالقطع الصفتى التكوينى، وبلحاظ الخاصيه الثانيه بالقطع الطريقي التكوينى. والمجعول فى باب الطرق والأمارات هى الخاصيه الثانيه من خصائص العلم، وفى باب الأصول المحرزه هى الثالثه.  
وتوضيحه: حيث إنّ الأمارات والأصول المحرزه بديل اعتبارى للمحرز التكوينى [ وهو العلم ] وإنّ الإعتبار على وزان التكوين، كان من الضرورى فى اعتبار شئ بديلاً للعلم، أن يلحظ فيه أحد جهات العلم وخصايته.  
نعم، لو لم ينزل منزله العلم ولم يعتبر كبديل عنه فليس شرطاً ملاحظه أحد خواصه. أما الحيثيه الأولى فلم تلحظ فى أى اعتبار من الشارع وأما الحيثيه الثانيه فقد لوحظت فى اعتبار الأمارات، فالمجعول فيها هو نفس الطريقيه والمحزبه والكاشفيه؛ حيث

اعتبرها الشارع كاشفه وجعلها علماً من حيث كاشفيته تعبداً. وقد استشهد لذلك بصحة احتجاج العقلاء على من قامت عنده الأماره أنه: ألم يقيم عندك علم؟ وما ورد في وجوب التعلم؛ حيث جعل مصداقه الفحص في أخبار الثقات.

وأما الخاصيه الثالثه فقد لوحظت في:

اعتبار الأصول المحرزه [ كالإستصحاب ] وليداً من الكشف، ومن ثم كان البناء إحرارياً.

وفي اعتبار الأصول التنزيليه [ كأصالة الطهاره ] ولكنه لا- بما أنه متولد من الكاشفيه، فإنّ المجعول فيها هو الطهاره البنائيه لا الطهاره في نفسها، بقريته «كلّ شيء لك طاهر» فهي طهاره أصوليه بنائيه لا فقيهيه، ومن ثمّ اختلفت عن الإستصحاب.

وإنما سميت تنزيليه لأنّ الحكم المنشأ فيها حكم منزل منزله الواقع، فالطهاره المجعوله في الأصل من سنخ الطهاره الواقعيه، فهو من سنخ الحكم الطريقي الذي إن أصاب كان مطابقاً للواقع، أو من سنخ الحكم الطريقي الذي هو في صورته الحكم الواقعي.

وأما الأصول العمليه التعبديه المحضه [ كأصالة البرائه الشرعيه ] فلم يجعل فيها حتى البناء، وإنما جعل منشأ التعذير والتنجز فهي لرفع الحيره والتردد فقط.

فاتضح أنّ الجعل في الأصل المحرز هو للبناء، ولكنه البناء المتولد من الكشف ولكن العبارات حول تفسير رؤيه الميرزا في حقيقه المجعول في الأصول المحرزه تعددت واضطربت؛ حيث تجد أنّ البعض يعبر أنّ المجعول فيها أماريتها [ لأنه يعبر في الإستصحاب أنّ اليقين السابق اعتبر أماره ] وآخر يحكى عن الميرزا أنّ المجعول هو البناء وحرمة النقص.

والحقّ بعد تتبع طويل أنّ المجعول في الأصول المحرزه عند الميرزا هو البناء العملي المتولد من الكاشفيه، وبالتحديد هو حكم تكليفي [ الوجوب ] متعلق بفعل أصولي [ البناء ].

نعم، بالتبع أو بالعرض أو بالانتزاع يكون الجعل لأماريته [ وهو جعل وضعي، نظير جعل الجزئي والشرطي ] فهو نحو اعتبار له بواسطه أثره وهو البناء، مع الالتفات إلى أنّ كاشفيه غالب الأصول المحرزه فعل، وهو أقل كاشفيه من اللفظ، ومن ثمّ سمّي أماره، إلاّ أنها أماره فعليه، علاوه على تسميته بالأصل.

### المائز بين الأماره والأصل المحرز

وبهذا يتبلور الفرق بين الأماره والأصل المحرز، فإنّ الأصل المحرز برزخ بين الأماره والأصل، فهي فرش الإمارات وعرش الأصول، بالإضافة إلى فرق آخر وهو أنّ الأماره لم يؤخذ في موضوعها الشك وعدم العلم شرعاً، وإنما أخذ عقلاً بخلافه في الأصل فإنّ الشك مأخوذ شرعاً في موضوع الأصل.

### الأصل المحرز عند الآخوند

إلاّ أنّ الآخوند والإصفهاني يؤكّدان على أنّ حقيقه الأصل المحرز جعل المؤدّي أو الحكم المماثل.

وهذا يعني إرجاعه إلى الأصل التنزيلي الذي هو صوراً حكم فقهي، ولتّبياً حكم أصولي؛ لأنه مجعول في ظرف الشك، حيث أخذ في موضوعه شرعاً.

### مناقشه العراقي في الأصل التنزيلي

ثمّ إنّ الشيخ العراقي ناقش في الأصل التنزيلي بأنّ العقل يحكم بضروره إحراز المصلّي يقيناً أو تعبداً لشرائط الصلاه حتى يسوّغ له الدخول والفراغ منها، وكثير من الأحيان يُحرز الشرط بأصالة الطهاره مع أنه أصل تنزيلي.

ومن ثمّ إمّا أن نقول: إنّها أصل إحرازي [ وهو مما لا يلتزم به أحد ] أو أنّ ما هو شرط الصلاه، هي الطهاره الأعم من الواقعيه والظاهريه [ ولازمه القول بالإجزاء حيث حقق ما هو شرط الصلاه

واقِعاً وهو الطهارة الظاهرية. ]

### الإجابة عن مناقشه العراقي

وقد حاول الأعلام الإجابة عن هذا الإشكال، يعثر عليه القارئ في خفايا كلماتهم.

وخلاصته: إنّ الأصل التنزيلي مثل «كلّ شيء لك طاهر» لا يستفاد من حكم واقعي كما فعله الآخوند تبعاً للنراقي، وذلك بقريته «لك» [ التي تشكّل قريته على أنّ الشارع جعل هذا الحكم البنائي مستهدفاً في ذلك رفع الحيرة بالبناء تنزيلاً على وجود الطهارة لكي ترتب عليها الآثار].

وبعبارة أخرى: جعل لرفع الحيرة تجاه تحقيق شروط الصلاة، فالشارع يعذر عن حكم العقل بالإحراز.

وبيان آخر أكثر وضوحاً وعمقاً: إنّ العقل يحكم بضروره إحراز الطهارة إما يقيناً أو تعبداً، ولكّنه من دون أن يقيد الطهارة بالواقعية، وأصالة الطهارة توفّر إحرازاً وجدانياً للطهارة الظاهرية [ لا إحرازاً تعبدياً للطهارة الواقعية ] وهذا لا يعنى الإجزاء؛ لأنّ غايه ما يفيد «لك طاهر» البناء على وجود الشرط الظاهري المجعول بلسان التنزيل والإناطة والتعليق والرهن بالواقع فهو جعل مراعى ومغيى بعدم انكشاف الواقع «لك طاهر حتى تعلم»، لا بلسان الواقع وتوسعه الشرط كي يحصل إجزاء.

وأخيراً فرق الأصل الشرعي العملي المحض عن العقلي أنّ العقلي لا بناء فيه وإنما تعذير وتنجيز صرف، وفي الشرعي بناء عملي. وقيل: إنّ الفرق فقط أنّ هذا شرعي وذاك عقلي. ولكن الحق هو الأول.

### تقرير الشاهرودي لمبنى النائيني (قدس سرهما)

بعد هذه المقدّمه، وبعد أن اتضح أنّ المجعول في الإمارات

الكاشفيه نرجع إلى ما ذكره السيد الشاهرودى، فقد أثار تساؤلاً- حول ما يظهر من الكلمات عن الميرزا فى جعل الأماره علماً  
تعبداً أنه كيف يعتبر الشىء الذى ليس بعلم علماً، إن كان بلحاظ التنجيز والتعذير أو البناء عادت الأماره أصلاً؟

وبيان آخر: إنَّ التنجيز منوط بالعلم، وقبح العقاب معلق على عدم العلم، فالتعبد كيف يوجد الظن علماً حقيقه كى يترتب التنجيز  
ويرتفع قبح العقاب؟

### **علم تعبدى أو علم وجدانى حاصل من التعبد**

من هنا ذكر (قدس سره) أنّ مبنى الميرزا هو أنه لا يريد أن يقول إنّ المجعول حكم وضعى [ هو مفهوم الطريقيه والعلم ] لأنّ  
كلّ الطرق بناءات عقلانيه ممضاه من قبل الشارع [ وهى نكته أساسيه نستفيد منها فيصلاً للأمر، وقد قبلها الشيخ الإصفهاني ] فلا  
جعل تأسيسى فيها وإنما جعل إمضائى، والإمضاء يكون سبباً تكوينياً فى حصول حاله العلم العادى والإطمئنان عند العقلاء، وأنّ  
ما اعتادوا به من أمارات ليست إصابتها غالبية وإنما أكثر من الغلبه. فالعلم التعبدى يقصد منه علم وجدانى بسبب التعبد [ أى إنّ  
الإضافه نشويه، فهو علم ناشئ من التعبد. ]

### **تساؤلات حول تقرير الشاهرودى لمبنى النائينى**

هذا وقد أثرت مجموعه من التساؤلات حول نظريه الميرزا:

التساؤل الأول: إن كان الظن علماً فاعتبار الشارع له علماً

تحصيل للحاصل، وإن لم يكن علماً فلا معنى لصيرورته علماً بالإعتبار والجعل.

وقد أجاب السيد الشاهرودي عن الشق الثاني من السؤال وقد تقدّم.

وأما الشق الأول فيدفعه: أنّ اعتبار الشارع إن كان تأسيساً فهو تحصيل للحاصل، وأما إذا كان إمضاءً لما اعتبره العقلاء فلا تحصيل للحاصل؛ إذ هو جعل شرعي إمضائي للعلم العقلاني.

التساؤل الثاني: هل اعتبار العقلاء للظن علماً من جهه الكاشفيه أو من جهه الإذعان والوثوق؟ والكاشفيه هل تزداد في الظن باعتبار العقلاء وتبدل أو لا؟

ومصّب هذا التساؤل [ كما هو واضح ] هو الإعتبار العقلاني، في حين أنّ الأول موجّه للحجّيه الشرعيه.

### اعتبار الأماره حكم تكليفي

التساؤل الثالث: [ والذي أثاره المحقق العراقي ] أنّ اعتبار الأماره علماً حكم وضعي، وقانون الحكم الوضعي أن يكون بلحاظ حكم تكليفي يكون موضوعاً له، فلا يمكن [ والحاله هذه ] حصر اعتبار الأماره علماً في إطار جعل وضعي فقط وإنما لابدّ من جعل تكليفي أيضاً يكون الجعل الوضعي بلحاظه.

ومن ثمّ ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ الحكم الوضعي غير متأصل بالجعل، وأنّ المتأصل هو التكليفي.

وآخرون تمكّنوا من تصوير تأصله، ولكنهم مع ذلك اشترطوا ترتّب الأثر التكليفي عليه.

وهذا هو المنسجم مع تعريف الفقه بأنه العلم الباحث عن الإقتضاء واللاإقتضاء في فعل المكلف، الدالّ على انحصار محمولات الفقه بالحكم التكليفي.

ولكن مع كلّ هذا، خالف السيد الشاهرودي هذا الإتّجاه تماماً حيث

صوّر أنّ المتأصل هو الوضعي وأنّ التكليفي يكون بلحاظه.

### صياغات للتساؤل الثالث

ويضيف المحقق العراقي أنّ الحكم التكليفي المجعول في مورد الأمارات هو وجوب إتّباع الأماره والإستناد إليها كفعل أصولي.

وفي صياغه أخرى لتساؤله إنّ جعل الأماره علماً تنزيلاً، والتنزيل لابدّ أن يكون بلحاظ أثر المنزّل عليه، وليس هو إلاّ الحكم التكليفي





باتّباع الأماره؛ إذ لم يعهد تنزيل بدون أثر ووجه شبه.

وصياغه ثالثه: إنّ جعل الأماره علماً من دون جعل تكليفي لغو.

وهذه الصياغات الثلاث تختلف نسخاً؛ فإنّ الأولى تنطلق من فهم كلام الميرزا أنّ الجعل في الأمارات حكم وضعي، و الثانيه من فرض أنّ الجعل من خلال التنزيل اللفظي البياني، و الثالثه تنطلق من قانون الجعل مهما كان نوعه لا بدّ له من مصحح وإلاّ كان لغواً.

### ملاحظات على التساؤل الثالث

ويلاحظ على الصياغه الأولى: إنّ القاعده منخرمه في عدّه موارد من الفقه، حيث إنّ هناك جملة من الأحكام الوضعيه لا يترتب عليها أي أثر تكليفي، وإنما تقع موضوعاً مباشراً للحكم العقلي، فليكن ما نحن فيه من تلك الموارد، فلا حاجه إلى فرض جعل تكليفي علاوه على الجعل الوضعي للأماره علماً.

ويلاحظ على ما ذكر في تعريف الفقه: بأنّ الحكم الوضعي أيضاً مرتبط بفعل المكلف فهو من المحمولات كالإقتضاء واللاإقتضاء.

### أقسام التنزيل

ويلاحظ على الصياغه الثانيه: إنّ التنزيل [ وكما أشرنا سابقاً تبعاً للمحقق العراقي وتفصيل السيّد الصدر ] على قسمين:

أحدهما: بمعنى التشبيه، وهو شأن لفظي بلاغي دلالي. وفيه يذكر الأعلام أنه لا بدّ أن يكون بلحاظ كلّ أو أهم آثار المنزّل عليه، مع بناء الأ-كثر على الثاني [ أهم الآثار ] مع العلم بأنّ المجعول في هذا القسم هو الأثر، وأمّا التنزيل فليس بجعل، وإنما هو تشبيه لا أكثر.

ثانيهما: أن يكون من سنخ الحكم والجعل لا- من سنخ الدلاله على الجعل، فهو بنفسه جعل وإن جاء في لسان الشارع بصوره تشبيه، إلاّ أنه لبّاً وكنهاً جعل، ولساناً وشكلاً تنزيل.

ويظهر الفرق بين القسمين في ترتب أهمّ الآثار أو كلّها، حيث إنّهُ

فى القسم الأول يكون الجعل لأهم الآثار وأبرزها. وفى القسم الثانى لكل الآثار.

والضابطه فى التمييز بين القسمين أنّ المشبه به إن كان حكماً وجعلاً فهو تنزيل من القسم الثانى، وإن لم يكن من سنخ الجعل بأن كان أمراً تكوينياً فهو تنزيل من القسم الأول، أى إنه تنزيل لفظى بيانى دلالى (1).

### اعتبار الأماره من أى أقسام التنزيل؟

والمحقق العراقى فهم من تنزيل الأماره منزله العلم [على تقدير كونه تنزيلاً] أنه تنزيل من القسم الأول؛ لأنّ المشبه به أمر تكوينى وهو العلم. [ومن ثمّ فرّع عليه أنه لا بدّ أن يكون بلحاظ أهم آثاره، ويكون ذلك الأثر هو المجعول وليس إلّا-الحكم التكليفى بالإتباع.]

وهذا صحيح إن كان التنزيل من القسم الأول، إلّا أنه يمكن أن

ص: ١١٠

١- (١). [س] بعد أن كان اللسان فى القسم الثانى التنزيل واللب الجعل لم يبق فرق بينه وبين سابقه، لأن القسم الأول لسانه تنزيل ولبه جعل الأثر؟ [ج] بغض النظر عن كيفية بيان القسمين والفرق بينهما، فإنّ واقع المطلب أنّ فى كلمات الشارع نجد نحوين من التنزيل، أحدهما يكون المشبه به جعلاً شريعياً كالميته، فالتنزيل عليه يكون من سنخ الجعل بمعنى أنه جعل للموضوع للمنزل وبالتالى تترتب عليه كلّ الآثار، وأخرى لا يكون كذلك بأن يكون المشبه به - مثلاً - أمراً تكوينياً، فلا بدّ من وجه شبه، وقد ذكروا فى البلاغه أنّ التشبيه لا يكون بلحاظ كلّ أوجه الشبه وإنما بلحاظ الأثر المهم والبارز، وبالتالى لا يثبت من الجعل سوى جعل هذا الأثر.

يكون من القسم الثاني بالإلتهفات إلى أنّ هناك حالاتٍ جُعِلَ فيها العلمُ الإعتباري [ كما في البيّنه حيث إنها ظن إلا أنها جعلت بيّنه وعلماً ] ومعهُ يمكن أن يكون تنزيل الأماره من باب الجعل والتوسعه في الوجود الإعتباري للعلم.

وبعباره أخرى: ليس دوماً [ إذا كان المشبه به عنواناً تكوينياً ] يكون التنزيل لفظياً وبلحاظ أهم آثاره، وإنما إذا كان العنوان التكويني له أفراد اعتباريه مجعوله أمكن أن يكون التنزيل بلحاظها، ومن ثمّ يكون من سنخ الجعل. وحيث إنّ بعض الظنون [ كشهاده عدلين ] قد اعتبرت علماً وبيّنه، أمكن أن يكون تنزيل باقي الظنون من الأمارات من سنخ الجعل وتوسعه الوجود الإعتباري للعلم.

والمتمأمل في كلمات الميرزا يجد قرائن على أنه يفهم أنّ جعل الأماره وضعي لا تنزيلي كي يطالب بالأثر.

### الفرق بين مصحح الجعل وأثره

ويلاحظ على الصياغه الثالثه: إنّ المتأخرين ميزوا بين مصحح الجعل وأثره؛ حيث يكفي في المصحح أن يكون أثراً عقلياً. ففي الإستصحاب مثلاً ذكروا أنه لا بدّ أن يجري إما في أثر شرعي أو في موضوع أثر شرعي، ولكنّه مع ذلك نجد أنّ الإستصحاب يجري في الطهاره لتصحيح الصلاه مع أنه استصحاب في مقام الإمثال، مما أوجب أن يتنبه الأعلام لنكته وهي أنه ليس شرطاً في الإستصحاب أن يكون في أثر أو موضوع أثر شرعي، وإنما شرط الجعل إما الأثر أو المصحح وإن كان أثراً عقلياً.

إذا اتضح هذا نقول: يكفي في جعل الأماره علماً المصحح، وهو الأثر العقلي [ التنجيز والتعذير ] واللغويه مع عدم المصحح لا مع عدم الأثر.

ومع وجود المصحح لا يلزم وجود جعل تكليفي جنباً إلى جنب جعل الأماره علماً، فلا يثبت مطلوب المحقق العراقي.

### المختار في المسأله

الحق مع الميرزا في تفسيره لحقيقه جعل الحكم الظاهري، إماماً لامتناع الوجوه الأخرى أو لعدم موافقتها للأدله الشرعيه؛ وذلك لأنّ الحكم الواقعي يتنجز على المكلف بالعلم، وهذه قضيه عقليه موضوعها الحكم الواقعي المعلوم ومحمولها التنجيز.

وجعل الحجّيه [ مهما فسّر ] لا يعقل أن يكون جعلاً للتنجيز

والتعذير؛ لأنهما شأنان عقليان، في حين أنّ هذا الجعل لا يخرج عن كونه نيابه وبديلاً عن القطع في المنجزيه والمعدّريه. ومن ثمّ ذكروا أنّ ملاك جعل الحجّه هو التنجيز والتعذير، ومع هذا لا بد أن يكون الجعل للحيثه التي تكون بديلاً عن موضوع القضيّه العقليه وهو العلم.

### عدم إمكان تصرف الشارع في موضوع القضيّه العقليه

إلا أنّ هذا البيان يواجه إشكالاً أشار إليه الأعلام وهو: أنّ الشارع كما لا يمكنه التصرف في محمول القضيّه العقليه لأنه عقلي، كذا لا معنى للتصرف في الموضوع، لأنّ العقل يحكم على ضوء ما يراه هو موضوعاً وعلّه، وإلا لم يحكم.

### جواب الأعلام

وقد أجاب الأعلام عن هذا الإشكال: أنّ حكم العقل بالتنجيز والتعذير من حكم العقل غير المستقل المنبثق عن حكم الشرع وإرادته، وبالتالي فهو منوط بإرادته الشارع، فله أن يجعل بدائل للعلم في استعلام شريعته، كما أنّ له أن يمنع من الإعتماد على بعض حالات العلم كطريق إلى شرعيته.

إلا أنّ هذه الإجاباه غير وافيّه بعد أن كان إدراك العقل وحكمه قد علّقه على العلم بحكم الشارع، فأىّ بديل لا يكون علماً لا يعنى به العقل، ومن ثمّ جاءت نظريه الميرزا جواباً وحلاً لهذا المشكل، حيث صوّرت أنّ بدائل الشارع قد اعتبرها علماً، ومن ثمّ يتحقق موضوع حكم العقل وهو العلم بالحكم الواقعي، ولكنّه علم تعبدى لا وجدانى.

وأما المباني الأخرى فإن كانت في صدد وضع تفسير للحجّه بما أنها منجزه للحكم الواقعي فهي غير موفقه لعدم تصويرها وجود علم بالحكم الواقعي لا وجداناً ولا تعبداً.

وإن كانت في صدد وضع تفسير بلحاظ تنجز الحكم الظاهري [والذي يستبطن تنجيز الواقع بشكل] فهي ممكنه ثبوتاً لوصل الحكم

الظاهري [ مهما كان تفسيره ] وجداناً، إلا أنها خلاف ظاهر الأدلة الدالة على حجّيه الأمارات.

ولو لاحظنا الأدلة اللفظية على حجّيه خبر الواحد - مثلاً - لوجدنا أنّ ألسنتها مختلفه، فبعضها يدلّ على الحكم المماثل مثل «فعنّي يؤدّي»، وآخر يدلّ على أنه واجب الإتيان مثل «خذ ما اشتهر بين أصحابك»، وثالث يدلّ على أن كنه الظاهري جعله علماً مثل «ليس له التشكيك»، ورابع على أنه مفهوم الحجّيه مثل «إذا قامت عليه الحجّه».

ولكن لما كانت كلّ هذه الأدلة إمضائية لا تأسيسية، وتشير إلى ما تباني عليه العقلاء لا بدّ من ملاحظه ما حصل عليه التباني وهو جعل الأماره علماً، بشهاده صحه الإحتجاج على من قام عنده الخبر «ألم يقيم عندك علم؟» بعد الإلتفات إلى أنّ الجعل لا يمكن أن يكون لكلّ الألسنه وإنما لواحد منها. (١)

هذا ما كنّا نبني عليه سابقاً في الأصول.

### منجزيه الإحتمال

هناك لفته رائعه ألفت إليها الأعلام في الأصول العمليه وهي أنّ صرف الإحتمال منجز، ولا يرتفع تنجزه إلا مع مؤمن ومعدّر. ومعه لا حاجه إلى ادعاء أنّ الظن علم، وإنما نفس كونه ظناً منجز، بل ذكرنا سابقاً أنّ الإحتمال درجه نازله من العلم، وهو العلم

ص: ١١٣

١- (١). [س] إذن ما هو مبرر اختلاف الألسنه إذا لم تكن هي المجعوله؟ [ج] ظاهره طبيعیه نجدها في كثير من الأدلة وهي أنّ الشارع يتوّع في تعبيره عن الحقيقه، ويكون ذلك من خلال الآثار واللوازم، وفي ما نحن فيه كذلك، فإنّ واقع جعل الأماره هو جعلها علماً، إلا- أنّ الشارع استخدم تعبيرات متعدده وتشير إلى تلك الحقيقه. [س] وهذا يعني أنّ الحكم المماثل ومفهوم الحجّيه ووجوب الإتيان كلّها تلازم جعل الأماره علماً؟ [ج] نعم، ولكنها ملازمات عقليه كالجزيه والشرطيه.

التصوري في قبال الجهل المركب. وخبر الواحد وأمثاله من الأمارات سيكون سبباً تكوينياً في حصول العلم التصوري بالواقع والذي يكفي في حصول التنجيز.

### ثمرات هذا المبني

هذا المبني لو تمّ لا- يواجه إشكال كيفية تصرف الشارع في القضييه العقلية، ومن ثمّ لا- يحتاج إلى إجابته السيّد الشاهرودي المتقدمه، كما أنّ هذا المبني الذي ذكره في الأصول العمليه لا ينسجم مع محاولات الأعلام في وضع تفسير للحكم الظاهري لا يواجه إشكال ابن قبه وإشكال محذور التصرف في القضييه العقلية.

ومن جهه ثالثه أنّ هذا المبني سيجعل من مسار تصور الحجج شكلاً آخر غير ما ذكره الأعلام.

### تساؤلات حول مبني منجزيه الإحتمال

القول بمنجزيه مطلق العلم [ حتى أضعف درجاته وهو العلم التصوري الوهمي باصطلاح المنطق ] يواجه مجموعه من الأسئلة:

السؤال الأول: كيف نفسّر الأمارات على ضوء هذا المسلك، حيث إنّه قد يقال بعدم الحاجه إلى جعل الحجّه الإعتباريه بعد أن كان الإحتمال منجزاً، والأماره بنفسها توجب الإحتمال تكويناً، فلا تحتاج إلى جعل شرعي، ومع تصوير الحاجه يقع السؤال عن حقيقه هذا الجعل؟ وبعباره أخرى: السؤال عن الملاك ثمّ عن الحقيقه.

السؤال الثاني: ما هو تفسير جعل البراءه الشرعيه؟ إذ يقع السؤال عن طبيعه علاقتها مع العلم المنجز بقول مطلق.

السؤال الثالث: ما هي فائده الإحتياط الشرعي بعد أن كان الإحتمال منجزاً؟

السؤال الرابع: كيف نفلسف البراءه العقلية، فهل هي من عرض إدراك العقل لمنجزيه الإحتمال أو في طوله وكيف؟

السؤال الخامس: من الواضح إمكان تصرف الشارع مع

الإحتمال، ومن ثم يتساءل لِمَ أمكن؟ مع أن الإحتمال منجَز عقلاً، ولم يمكن تصرفه في العلم التصديقي الجازم مع أن كلاً منهما منجَز ذاتاً؟

السؤال السادس: هل الحجّيه والتنجيز في الإحتمال والظن وما بعده من المراتب على نسق واحد أو مشكك؟

السؤال السابع: الإحتمال دوماً يقابله ترجيح الطرف الآخر، فلم كان الإحتمال منجَزاً ولم يكن الترجيح المقابل له معذراً مع أنه أقوى درجه منه.

### الفرق بين نظريه حق الطاعه ونظريه منجزيه الإحتمال

قد يتصور أن نظريه الشهيد الصدر [ حق الطاعه ] هي عين ما ذكره الأعلام في الأصول العمليه من منجزيه حتى الإحتمال، إلا أن الصحيح أن هذا التصور خاطئ، وأنهما مسلطان متباينان، مع الإقرار بأن الشهيد الصدر قد خطا خطوات إيجابيه بالقياس إلى ما نظره الأعلام هنا، ولكنه لم يبين حقيقه الحكم الظاهري، كما أنه لم يُجب على مجموعه من الأسئلة المتقدمه بالإضافه إلى ملاحظتنا على أصل نظريته.

### بيان نظريه حق الطاعه

ولابدّ من بيان نظريته كي يتبلور الفرق بينها وبين ما نظره الأعلام في الأصول العمليه.

الشهيد الصدر يدعى أن تفرقه الأعلام بين وجوب الطاعه والتنجيز في غير محلّها، وأنّ الصحيح هو أنّ التنجيز عين وجوب الطاعه، فالذي تجب طاعته هو الذي يستحق العقوبه على مخالفته؛ لا ما ذكره الأعلام من أنّ وجوب الطاعه مرحله سابقه على مرحله التنجيز ثبوتاً ومتأخره عنها إثباتاً، لأنّ التنجيز هو الذي يكشف عنها كشافاً إنياً.

وقد خطأ السيد الصدر الأعلام في جعلهم موضوعيه للكاشف [ والتي على أساسها فرّقوا بين التنجيز ووجوب الطاعه ] وأنّ

الصحيح هو أنّ الموضوعيه للمنكشف، وأنّ عيار التنجيز هو المحتمل، غايته أنّ وجوب الطاعة يختلف من مولى إلى آخر؛ ففي المولى العرفي وجوب طاعته متوسط، [ وبتبعه يكون التنجيز متوسطاً، ومن ثمّ كان بحاجه إلى منجز قوى ] بخلافه في مولى الموالى فإنّ وجوب طاعته غايه في الشده [ فكذا تنجيزه، ومن ثمّ يتحقق بأدنى احتمال. ]

ثمّ بعدئذ يناقش في صحّه قبح العقاب بلا بيان [ وقد سبقه إلى ذلك المحقق الإصفهاني بحجّه أنّ الحسن والقبح اعتباريان لا عقليان ] إلاّ- أنّ الشهيد الصدر لم يدخل في المناقشه من خلال المحمول، وإنما من خلال الموضوع، حيث ذكر أنّ العدل و الظلم يعينان عدم تجاوز الحق وتجاوزة، والحق أمر اعتباري؛ فالمحمول [ وهو الحسن والقبح ] اعتباريان، فالقاعده تجرى في الحقوق الإعتباريه، وهى مختصه حينئذ في الموالى العرفيين، حيث إنّ حقوقهم اعتباريه، وأمّا مولى الموالى فحقه لمّا كان ذاتياً فالإحتمال منجز لأحكامه ولا تجرى القاعده فيها.

### المناقشه في نظريه حق الطاعه

إلاّ- أنه لم يُجب عن معنى جعل الأمارات ومبرّره، وما هى حقيقته، إذ لا نحتاج إلى أكثر من مخصّص ومضيق للبراءه الشرعيه، وليس شرطاً أن يكون بصيغه الجعل، وإنما يمكن أن يكون بلسان التحديد؛ بالإضافة إلى أنّ ما ذكره من العينيه غير مقبول، فإنّ استحقاق العقوبه غير وجوب الطاعه الذى يعنى حق المولى على العبد أن يطيعه؛ فإنّ الأول غير منوط بالعلم، والثانى منوط به، وهذا دليل المغايره.

### منشأ نظريه حق الطاعه

ولعلّ السبب فى تصوّر الشهيد الصدر العينيه ما ذكر فى العقل العملى من أنّ حسن العدل واستحقاق المدح عليه، عين قبح الظلم



واستحقاق الذم عليه، واستحقاق الذم والمدح عند الشارع عقوبته ومثوبته وبما أنّ وجوب الطاعة يقصد منه حسن الطاعة واستحقاق المدح عليها، فهي عين قبح المعصية واستحقاق الذم عليها.

إلا أنّ الحق عدم العينية، وأنها إدراكان وحكمان؛ فإنّ القبح معلق على العلم دون الحسن. ففي شكر المنعم يترتب الكمال على فاعله وإن لم يلتفت، وأمّا في المعصية فإنّها متقدمه بالطغيان والجموح والعصيان، وكلّها متقومه بالعلم. وبعبارة أخرى: الحسن يعنى الكمالات، والقبح يعنى الدركات، فهما شيان لا شيء واحد.

نعم، هما حكمان يترتب التنجيز فيهما على وجوب الطاعة، وليس في عرض واحد.

والنتيجة: أنّ التنجيز وإن أخذ فيه الواقع الواصل فالمحتمل غير مغفول عنه، ولكن لا بدّ من الوصول، فهو جزء من موضوع التنجيز وبدونه لا يتحقق التنجيز، بخلافه في وجوب الطاعة.

وأما ما ذكره من أنّ الحق اعتباري، ومن ثمّ بنى على اعتباريه قاعده القبح، فجوابه قد تقدّم في بحث القطع، حيث ألفتنا إلى أنّ الحق تكويني فلا يصلح دليلاً على الإعتبار.

كما أنّ ما ألفت إليه من عدم أهميه تحديد وبيان حقيقه الجعل في الأمارات [ لأنّ كلّ المباني تبرز أهميه الواقع عند الشارع، ومن ثمّ يكفي ذلك في التنجيز ] يلاحظ عليه أنّ العلم الحاصل باهتمام الشارع:

إن كان يعنى العلم بجعل الإحتياط الشرعى، فهو حكم ظاهرى يرد عليه ما أوردناه على الأعلام.

وإن كان يعنى العلم بجعلها علماً اعتبارياً، فهو يرجع إلى مبنى الميرزا لا غير.

وإن كان يوجب العلم الوجداني فهو يرجع إلى كلام السيّد الشاهرودى وقد أوضحنا ما فيه.

وإن كان يرجع إلى الإحتياط العقلى فجوابه أنّ المجعول نفسه

منجّر لا- الإحتياط العقلي، ومن ثم يتضح أهميه بيان حقيقه الجعل، وإن كان كلام الشهيد الصدر يعالج إشكال ابن قبه على صعيد الملاك.

## مدّعاتنا

مدّعاتنا التي تجيب عن ما تقدّم من التساؤلات وترسم خارطه الحجج، ومن ثم يظهر الفرق مع ما نظّره الشهيد الصدر هي:

١. إنّ التنجيز دوماً تكويني وليس بالجعل، ويحصل حتى مع الإحتمال، وأنه ليس متواطياً وبدرجه واحده، وإنما مشكك.
٢. الشارح اعتبر الأمارات وجعلها، وحقيقه هذا الجعل جعلها علماً، ولكنّه ليس تصرفاً في التنجيز، لا في محموله ولا في موضوعه، وإنما تصرف في قضيه شرعيه أخرى.
٣. قاعده قبح العقاب بلا بيان ليست عقليه، وإنما عقلانيه. ولكن لا بيان الشيخ الإصفهاني ولا بيان السيّد الصدر، وإنما بيان آخر ألفت إليه في الجمله الميرزا الكبير، وبالتالي فالبراءه الشرعيه إمضاء لها.

## الإستدلال على المدّعات

ويبدأ من بيان علاقه البراءه الشرعيه مع الحكم الواقعي، وأنه كما ذكر الآخوند قيد شرعي في الفعلية التامه للحكم الشرعي، بمعنى أنها رفع شرعي لعزيمه الحكم الواقعي، حيث لا طريق للجمع بينها وبينه إلاّ بهذه الكيفيه، بعد أن كان الحكم فعلياً من قبل المولى لتمايمه ملا-كه بتحقق قيود الإتصاف، وبعد أن لم يمكن التصرف في الأطوار العقليه للحكم لا-موضوعاً ولا محمولاً، خلافاً لما تقدم منّا من إمكان التصرف في الموضوع.

فالإحتمال منجّر ولكن على شرط أن يكون المحتمل هو الحكم الشرعي الفعلي التام، فإنه هو الذي يكون فاعلاً وبالتالي منجّراً.

وفي مورد البراءه الشرعيه [ الجهل القصورى ] ليس هناك حكم

فعلى تام كى يكون منجّزاً؛ لأنّ الفعلى التام مقيد شرعاً بعدم الجهل التصديقى تقصيراً، فمع العلم التصورى لم يتحقق القيد، فلم يكن الحكم فعلياً تاماً. وهذا التصوير لا يلزم منه التصويب بعد أن كان ملاك الواقع على ما هو عليه من دون أى تصرف فيه.

### الجمع بين إدراك العقل للبراء وإدراكه لمنجّزه الإحتمال

وأما البراءه العقليه فهى تواجه إشكالاً عويصاً أشار إليه الأعلام فى آخر بحث البراءه، وأشرنا إليه فى التساؤلات، وهو أنه كيف نفسّر إدراك العقل للبراءه وقبح العقاب مع إدراكه لمنجّزه الإحتمال واستحقاق العقوبه معه ووجوب دفع الضرر المحتمل؟

### المقصود من البيان

وقد تصدّى الأعلام [ابتداءً من الشيخ] للإجابة عن هذا الإشكال، فكانت النتيجة أجوبه متعدده إلا أنّ عمدتها هو: أنّ المقصود من البيان ليس مطلق العلم حتى التصورى الإحتمالى بعد الفحص، وإنما ما تبنى عليه العقلاء وسيله للتفهم والتفاهم، وهو العلم التصديقى النوعى الموضوع فى أيدي عموم الناس بحيث يمكنهم تحصيله. فالعلم التصورى ليس بياناً، وكذلك العلم التصديقى الذى لا يتم الحصول عليه بالفحص ليس بياناً، ومن ثمّ فلو فحص عن العلم التصديقى بالنحو المتعارف ولم يحصل عليه كان بلا بيان، فيقبح معاقبته وإن حصل له علم تصورى.

ولو دققنا فى هذه الإجابة لوجدنا أنها تحلّل القاعده إلى قضيتين، عقليه مترتبه على قضيه عقلائيه. العقليه هى قبح العقاب بلا حكم إلزامى موجود، والعقلائيه هى أنّ إلزاميه الحكم [فعليته التامه] مقيده بالعلم التصديقى الموضوع فى أيدي عموم الناس. ونسبه هذه القاعده إلى الإحتمال المنجّز كنسبه البراءه الشرعيه إلى الإحتمال المذكور، بل إنّ البراءه الشرعيه إمضاء لما بنى عليه العقلاء. ومع هذا لا تتدافع البراءه مع وجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ لا ضرر

محتمل في مورد البراءة لعدم وجود حكم إلزامي محتمل الذي هو موضوع البراءة العقلية، وعدم الحكم الإلزامي الفعلي التام لعدم توفر قيده، وهو العلم الخاص الذي أخذه العقلاء قيدياً، وكان للشارع أن يتخطى بناء العقلاء هذا فلا يَمْضِيه ويجعل الإحتياط منجزاً.

ومما تقدّم فهم السّر في جعل البراءة شرعاً، حيث كان له الردع عن البراءة العقلانية وجعل العكس وهو جعل الإحتياط منجزاً. (1) ومنه يبرز ضروره جعل الأماره بل وجعلها علماً، من أجل أن يوفّر الشارع قيد الفعلية التامه وهو العلم، فهي تعبدات بلحاظ القضايا

الشرعية، لا بلحاظ القضية العقلية.

كما يظهر السبب في عدم كون الإحتمال [المقابل لاحتمال الحكم الفعلي المتنجز والذي هو الإحتمال الأكبر] معذراً؛ حيث إنّ منجزية الإحتمال حتى الضعيف لا- تكون إلا- مع فرض اعتبار الطريق وجعله حتى يكون المحتمل هو الحكم الفعلي، وفي مثل هذه الحالة لا يقابله إلاّ احتمال عدم وجود الحكم من رأس؛ إذ لا يعقل احتمال الفعلي الناقص بعد فرض أنّ الطريق معتبر.

فيختص الإحتمال المعذّر في ما إذا كان متعلّقه غير الفعلي التام، ولم يكن الفعلي التام محتملاً.

على هذا يكون احتمال الحكم الفعلي منجزاً، ومعناه احتمال الحكم

ص: ١٢٠

---

١- (١). [س] البراءة عقلائية لا عقلية، ومن ثمّ كانت بحاجة إلى إمضاء شرعي، ولكن احتمال الضرر ووجوب دفعه عقلي، ومعه لا- حاجة إلى جعل الإحتياط الشرعي، بل يكفي عدم إمضاء البراءة العقلانية في أن يلعب الإحتمال دوره في التنجيز، ويتضح السؤال أكثر بالالتفات إلى ما ذكرتموه من أنّ البراءة العقلانية تقييد في الفعلية التامه، فيكفي في الشارع أن لا يقيد فعلية أحكامه التامه، فيكون احتمالها عندئذ منجزاً من دون حاجة إلى جعل الإحتياط الشرعي؟ [ج] نعم، لا معنى لجعل الإحتياط الشرعي. نعم، لا بدّ من الردع الشرعي عن بناء العقلاء على البراءة، وإلاّ فالسكوت مع مثل هذا البناء القوي المتجذر إمضاء، وهو المقصود من الإحتياط الشرعي، الذي هو احتياط عقلي وتنجيز في موارد البراءة العقلانية التي ردع الشارع عنها في قبال الإحتياط العقلي الصرف الذي هو في غير موارد البراءة العقلانية.

المعلوم تعبدًا أو وجدانًا، وهو لا يخلو من تهافت خاصه في العلم الوجداني. نعم، مع تقييد العلم بالنوعى أو ما يمكن حصوله قد تنحل المشكلة؟

قلت: مع العلم الوجداني بالحكم الواقعى لا معنى للإحتمال المنجّز لوجود العلم، وفي العلم التعبدى فلا يوجد غير احتمال الحكم الواقعى كى يكون منجّزاً، إذ مع العلم التعبدى لا نعلم بالحكم الواقعى الفعلى وجداناً، وإنما نحتمله وجداناً لا أكثر لاحتقال خطأ العلم، فلا فعلية تامه عندئذ. (١)

### نمرات نظريتنا

ثم إن هناك مشكلات أخرى ستنحلّ على ضوء ما نظرناه فى المقام، لم نشر إليها فى التساؤلات:

منها: الفحص، حيث وقع الأعلام فى مشكله من حيث تخريج لزومه ومنجزيته بعد أن كان دليل البراءه مطلقاً، فى حين أنا لا نواجه مثل هذه المشكله على نظريتنا؛ لأن جعل البراءه لا إطلاق فيه

ص: ١٢١

١- (١). [س] الفعلى التام هو الحكم المعلوم وجداناً أو تعبدًا، فالبراءه على هذا تعبير آخر عن جعل الأمارات، وليس جعلاً فى طول الأمارات، أو تعبير عن عدم وجود الحكم الفعلى التام فى مورد عدم العلم الوجدانى والتعبدى الذى هو لازم طبيعى لقيديه العلم بقسميه فى الحكم الفعلى التام؟ أو يقال: إن البراءه هى صيغه التقييد العقلائى أو الشرعى للفعلية التامه بعلم خاص، والأمارات من باب جعل المصدق، فليس الفرق حينئذ أن الأماره أخذ فى موضوعها الشك عقلاً، والأصل [بما فى ذلك البراءه] أخذ فى موضوعه الشك شرعاً. ولا معنى للقول: إن البراءه أصل عملى، وإنما هى صيغه تقييد للحكم الشرعى كآى قيد شرعى آخر؟ [ج] ما ذكر فى السؤال سليم جداً لو لم تكن البراءه الشرعيه جعلاً شرعياً علاوه على كونها تقييداً وتحديداً، إلا أن الحق كما عليه المحقق الإصفهانى أنها فى الوقت التى هى تقييد هى جعل للترخيص، وعلى هذا الأساس كانت أصلاً وقد أخذ فى موضوعها الشك شرعاً. وقد ألفتنا سابقاً إلى أن التخصيص كذلك كما يكون تحديداً بحثاً قد يكون بصيغه الجعل كما فى مثل «لا تكرم العالم الفاسق».

وإنما هو لبيان أنّ العلم الخاص قيد الفعلية التامة.

ومنها: مع كون الإحتمال منجزاً لا مؤونه كبيره فى التدليل على منجزيه العلم الإجمالى، حيث يتكفل التنجيز أصل الإحتمال، وأمّا العلم فله فائده أخرى وهى أنه يسبب تعارض الأصول، بل إنّ مبنى منجزيه الإحتمال يساهم فى حسم الخلاف فى أنّ التنجيز بنحو الإقتضاء أو العلية.

ومنها: إنّ الأحكام الطريقيه التى لا تكون بياناً للواقع على مستوى الصياغه القانونيه، وإن كانت ملاكاً من أجل الواقع، ستكون هى المنجزه بالعلم الوجدانى بها، وتنجزها تنجز للواقع لئلاً وملاكاً على فرض إصابتها.

ومن ثمّ من فسّر حقيقه جعل الأماره بأنها جعل الحكم الطريقي سيكون المنجز قانوناً هو الحكم الطريقي لا الواقع، وإن كان يستبطن لئلاً تنجيز الواقع بعد وجود العلم الوجدانى به.

ومنها: إنّ قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قاعده عقلائيّه مخصوصه بالأحكام العقلائيّه، فلا تعذر فى الأحكام الشرعيه، نعم حيث إنّ الشارع أمضى تلك البراءه وحذا حذوهم فى أحكامه كان التعذير شرعياً.

### عود إلى شبهه ابن قبه

إنّ المبنى الذى اخترناه فى حقيقه جعل الأماره [ وهو جعلها علماً ] يعالج المحذور على مستوى الحكم والإراداه؛ إذ لا حكم ظاهرى متعلق بالفعل [ الذى تعلق به الحكم الواقعى ] كى يصطدم الحكمان أو الإرادتان، ولكنّه قاصر عن حلّ الشبهه على صعيد الملاك، وقد سبق أنّ المصلحه السلوكيه حلّ جيّد للمشكله فى الملاك وتدلّ عليه الروايات.

### أقسام التزاحم

وهناك حلّ آخر جيّد [ أشار إليه الشيخ العراقى وبلوره الشهيد

الصدر] حاصله: إنَّ التزاحم تارة يكون إمتثالياً، وهو الذى يكون بين الأطوار العقلية للحكم الشرعى [ الفاعليه أو التنجيز ] ومثل هذا لا يتكفل الشارع علاجه، وإنما متروك للعقل.

وأخرى يكون التزاحم ملاكياً [ ألفت إليه الآخوند فى مسأله اجتماع الأمر والنهى وشيّدناه ] ويكون بين الحكمين فى طورهما الشرعى الفعلية التامه، وقد يظهر من كلمات الآخوند أنه فى الفعلية الناقصه.

وثالثه يكون التزاحم حفظياً [ على حدّ اصطلاح السيد الصدر ] وهو تزاحم ملاكى من صنف آخر وهو أنّ بعض الأحكام الواقعيه تكون ملاكاتها بدرجه من الأهميه تجعل الشارع يبادر إلى حفظها حتى فى ظرف جهل المكلفين بعد أن وجد أنّ الإنشاء الواقعى وإن لم يقيد قانوناً بالعلم إلا أنه لبّاً وواقعاً وعملاً لا يتحفظ على الملاك إلا فى ظرف العلم. وذلك كما فى مثل الدماء والفروج عند الجميع، والأموال عند المتقدمين.

فى قبال بعض الملاكات الملزمه والتي لا- تستدعى إلا- إنشاء حكم شرعى واقعى على ضوئها لا غير، أو أنّ التحفظ عليها فى ظرف الجهل يسبب ضياع الأهم فى أفعال أخرى.

فعلى هذا الأساس جاء تشريع الحكم الظاهرى، ومعه لا يبقى لشبهه ابن قبه على صعيد الملاك موقع. (١)

ص: ١٢٣

١- (١). [س] هذه النظرية نظريه لا- يصدّقها الواقع الموجود فى الإمارات، حيث إنّها تناولت أدقّ الجزئيات فى كلّ الأبواب، فأين هو حفظ شيء على حساب شيء؟ نعم بجعل الحجج تحفظ أكثر الأحكام الواقعيه لأنها غالبيه الأصابه إلا أنّ هذا بُعد كمى، والنظرية تناولت البعد الكيفى وهو حفظ الأهم على حساب المهم؟ [ج] هناك الأهميه المجموعيه وهى الأكثرية، فإنّ مثل هذا الكمّ يكون أهم بلحاظ المجموع بالقياس إلى الأقل. فواحد من زوايا التزاحم الحفظى حفظ الأكثر؛ لأنه بمجموعه أهم. وهناك الأهم الفردى كالدماء والفروج ويتم حفظها بالأمارات وإلا فبأصل ملزم. وهناك الأهم المجموعى كالتسهيل والسماحه التى أكّدت عليه الروايات فى الشريعة الإسلاميه، ويتم حفظه بالأصول الترخيصيه. ومن الواضح أنّ الأهم الفردى أهم من ما بعده، ومن ثم لا يكون مورداً للأصول الترخيصيه.

وبعض فسّر التراحم الحفظى بالتراحم بين الأحكام الملزمه وغير الملزمه، وأنّ الحيطه فى كلّ حكم فى ظرف الجهل متعذر أو متعسر، فيوظفها لشارع من خلال جعل الحجّه لحفظ الأحكام الإلزاميه. وهذا التفسير يرجع إلى التراحم الحفظى الإحرازى، وهو التراحم فى مقام إحراز الإمتثال.

### التشكيك فى التنجيز

وأخيراً نلفت إلى أنّ التنجيز تشكيكى فى قبال دعوى الأعلام أنّ المتنجز لا يتنجز، فى حين أنّ الحق أنه يتنجز لقابليته للإشتداد، نظير تعدد البراهين وتنوعها على إثبات واقع واحد. وبتبعه يختلف اليقين بالنتيجه ويكون ذا درجات. ومن البديهى عند العقل أنه كلما ازداد العلم اشتدّت المؤاخذة على مخالفه المعلوم، فيشتدّ استحقاق المؤاخذة. فالعقل لا يساوى بين من لديه حجّه واحده ومن لديه حجج كثيره.

نعم، على مبنى السيد الصدر من أنه لا دخاله للإحتمال وأنّ معيار التنجيز هو المحتمل، سيكون التنجيز كله على درجه واحده، سواء احتمل الواقع أو علم به، وهو كما ترى مخالف لضروره العقل.

### الحكم الصورى

أشرنا إلى أنّ من ذهب إلى أنّ حقيقه الحكم الظاهرى [ فى الجملة أو بالجملة ] الحكم الطريقي والمماثل، يعالج شبهه ابن قبه بتصوير أنّ التنجيز للحكم المماثل المعلوم وجداناً.

إلاّ- أنهم ذكروا أنه فى موارد عدم إصابه الحكم الطريقي للواقع، هناك صورته حكم لا- حكم حقيقى ولا- إرادته تشريعيه له، وذلك تفادياً لشبهه التصويب.

من هنا ينبثق هذا السؤال: إنّ هذا يعنى أنّ الحكم الطريقي منوط



بالواقع، وحيث لا طريق لنا إلى الواقع فلا يكون الحكم الطريقي منجزاً للشك في وجوده النابع من الشك في الواقع.

وهذا التساؤل وجيه مع المبنى المتقدم، ولكن الحق أنّ الحكم الطريقي موجود حتى مع عدم الواقع، حيث لا ينحصر دفع التصويب بإنكار وجود الحكم الطريقي.

كيف وإشكال التصويب يأتي حتى مع وجود الواقع، ووجهه وجود الحكم الطريقي حقيقه مع الحكم الواقعي في فعل واحد، فهو نوع من التصويب أو اجتماع المتماثلين. ومن ثم ما يقدم هنا من حلّ هو بعينه حلّ لحاله عدم الواقع. (1)

والحل: أنّ إرادة الحكم الطريقي ليست في نفس الفعل المتعلق للحكم الواقعي، وإنما نابعه من التحفظ على الواقع، فهو شبيه بالإحتياط في أطراف العلم الإجمالي، ومثل هذه الإرادة موجوده في الحالين مع الإصابه وبدونها.

### خلاصه ما تقدّم

١. حقيقه جعل الأماره جعلها علماً.

٢. والعلم التعبدي قيد في الفعلية التامه للأحكام الواقعيه ملحق بالعلم الوجداني.

٣. والعلم الوجداني أخذ قيداً في البراهه الشرعيه الدالّه على جعل الترخيص في الوقت نفسه.

٤. والبراهه الشرعيه إمضاء في الأحكام الشرعيه لبناء العقلاء

ص: ١٢٥

---

١- (١). [س] هل تفرق علاقه التنجيز الظاهري بالتنجيز الواقعي عن علاقه الحكم الظاهري بالواقعي، علماً أنّ الحكم الظاهري يجتمع مع الحكم الواقعي في حاله إصابته؟ [ج] من حيث الكنه لا يختلفان، ولكن الحكم الظاهري يجتمع مع الواقعي، أما التنجيز الظاهري فلا- يجتمع مع الواقعي، وذلك لأنّ الواقعي معلق على الوصول الصائب أعم من أن يكون احتمالاً أو علماً، والظاهري معلق على الوصول غير الصائب أعم من أن يكون علماً أو احتمالاً. ومن الواضح أنّ الوصول الصائب وغير الصائب لا يجتمعان.

على تقييد فعلية الأحكام العقلانية التامة بالعلم الوجداني.

٥. ومن ثمّ قبح العقاب بلا بيان حكم العقل بقبح العقاب بلا حكم فعلى تام.

٦. ومع الفعلية التامة لا يقبح العقاب بل يحسن حتى مع الإحتمال.

٧. شبهه ابن قبه على مستوى الملا-ك معالجته بالمصلحة السلوكية والتي دلّ الدليل عليها وبالتزاحم الحفظى الذى لوحظ فيه الأهم فى تشريع الحجّه.

٨. على الأصعدة الأخرى لا مشكله بعد أن كان الحكم الظاهرى جعلاً وضعياً اصولياً وهو جعل العلم التبعدى.

٩. ظاهره الحكم الطريقي نقلها فى الجملة، حيث إنّ له وجوداً متفرقاً فى الفقه، كما أنه حقيقه بعض الأصول العمليه كما سيأتى.

١٠. الحكم الطريقي موجود مع وبدون الحكم الواقعى، ولا تصويب فى الحالتين.

١١. موضوع التنجيز الحكم الطريقي، ومن ثمّ فالعلم به يحقق التنجيز وهو يستبطن تنجيز الواقع.

١٢. المختار فى جعل الأصول العمليه

فى مثل أصاله الحلّ والطهاره حكم تنزيلي طريقي مماثل.

وفى البراءه الشرعيه حكم تنزيلي بالإباحه تبعاً للشيخ الإصفهانى وليس أصلاً محضاً.

والإستصحاب والأصول المحرزه مردّد بين الأماره والحكم المماثل ووجوب الأخذ والبناء، والأخير هو الصحيح، فإنه ليس حكماً مماثلاً ولا طريقاً وإنما برزخ بينهما. وتفاصيل كلّ منهما متروك إلى محلّه.

### مشكله الإسناد فى الإمارات

انتهينا إلى أنّ الجعل الشرعى للأماره تصرف فى قضيه اعتباريه شرعيه، وليس تصرفاً فى القضيه العقليه.

حينئذ يتوجه هذا السؤال : كيف نسند الحكم إلى الشارع مع أنه منوط بالعلم والإحراز، في حين أنّ صرف الإحتمال منجز؟

وبعبارة أخرى: مع قيام الأماره وعلم المفتى بها وجداناً، لا يعلم المفتى وجداناً بالفعلية التامه، وإنما يحتملها فقط [ وهذا الإحتمال منجز ] لأنّ العلم التبعدي أخذ في موضوع الفعلى التام بنحو الطريقيه، فمع خطئه لا فعلى تام، وهو غير مضمون الإصابه، ومن ثمّ لا- يعلم المجتهد بالفعلى التام، وإنما يحتمله فقط، ومع له لا- يجوز له إسناد هذا المحتمل إلى الشارع، لأنه مشروط بالعلم به وإحرازه، والشارع لم يتعدنا بشيء فى العلم والإحراز.

والجواب: حرمة الإسناد والإفتاء قضيه شرعيه قيّدت فعليتها التامه بعدم العلم الوجدانى أو التبعدى بالحكم الواقعى، أى قيّدت بعدم الفعلية التامه للحكم الواقعى، فمع التبعد بالحكم الواقعى وفعليته التامه لا حرمة فى الإسناد والإفتاء.

### الفروق بين الحكم الظاهرى والتخيلى

الميرزا فرّق بين الحكم الظاهرى والتخيلى، وقد أثبت فى بحث الأجزاء مسأله أجزاء الحكم الواقعى وأجزاء الحكم الظاهرى وأجزاء الحكم التخيلى، فيتساءل عن الفرق بين الحكم الظاهرى والتخيلى.

فالمجتهد مثلاً إذا تمسك بعام بعد الفحص عن الخاص [ من دون تفصير وعدم العثور عليه ] ثمّ بعد فتره عشر على الخاص، فهل تمسكه بالعام ظاهرى أو تخيلى؟

ومثله من كان يبني على صحه أسناد كامل الزياره ثمّ عدل، أو من كان يرى ضعف راو فلا يعتمد روايته، ثمّ تبين له بقرائن أنه ثقه أو عدل، أو كان يبني على أنّ «إذا» أداه شرط، ومن ثمّ قال بالمفهوم، ثمّ تبين أنها أداه ظرف، أو كان يفهم من كلمه «لا ينبغى» فى الروايات أنها دالّه على الحرمة، ثمّ تغير رأيه، وهكذا عشرات الأمثله. فهل ما كان يبني عليه من حكم [ قبل عدوله عن المبني أو

البناء [ ظاهري أو تخيلي؟ وما هي ضابطه الفرق بينهما على فرض أنهما اثنان؟

الحق هو الفرق، ويمكن أن نجمل الفروق في الزوايا التالية:

الفرق الأول: إنَّ الحكم التخيلي صرف تخيل لا- وجود فيه للحكم حتى على مستوى الإنشاء لا- واقعاً ولا- ظاهراً، في حين أنَّ الظاهري [ في صورته عدم إصابته ] له وجود إنشائي وإن لم يكن الحكم الواقعي موجوداً أصلاً حتى على مستوى الإنشاء.

الفرق الثاني: إنَّ التخيلي كالظاهري قد يكون منجزاً ومعذراً، ولكن التنجيز في التخيلي [ مع عدم الإصابه تقصيراً ] للتقصير، و[ مع الإصابه للإحتمال التكويني ] للواقع الفعلي التام؛ لأنه بلا مؤمن، والتعذير [ في صورته عدم الإصابه قصوراً ] للجهل القصورى بالواقع، كما إذا بذل المجتهد قصارى جهده في الفحص، ولكنّه غفل في تطبيق بعض موازين الاستدلال، فلا- دخل للحكم التخيلي في التنجيز والتعذير إطلاقاً، في حين أنه في الحكم الظاهري يستند التنجيز والتعذير إليه حقيقه [ مهما فسّرنا حقيقه الجعل فيه ] لأنه هو الذى يرى الواقع، ومن ثم أخذ في فعليته التامه.

الفرق الثالث: إنَّ الشارع يرتب آثاراً على الحكم الظاهري في الأبواب الفقهيّه، مثل نفوذ حكم الحاكم فى القضاء والحدود اعتماداً على الشهاده المستنده للحكم الظاهري وجواز الإلتتمام بإمام يستند إلى حكم ظاهري، وعدم وجوب النهى عن المنكر إذا كان فاعله قد استند إلى حججه، بخلافه فى التخيلي، فإنَّ فاعل المنكر وإن كان معذوراً، إلا أنه يجب تعليمه، كما لا يحق الإلتتمام بمن استند إلى حكم تخيلي ولا القضاء على ضوء الشهاده المستنده إلى حكم تخيلي.

الفرق الرابع: إنَّ الحكم التخيلي لا يجزى عن الواقع، فى حين أنَّ الحكم الظاهري قد يقال بإجزائه عن الواقع.

الفرق الخامس: [ وهو فرق ثبوتى وإثباتى ] إنَّ الظاهري هو الذى استتمت فيه موازين الحجّيه والاستدلال، والتخيلي عكسه وإن

كان قصوراً.

ومعرفه تماميه موازين الاستدلال وعدمها لا تتحقق إلا لمن أحاط إحاطه تامه بعلم الأصول ومقدمات الإستنباط حتى يتمكن من تشخيص أنّ الحكم الذى توصل إليه المجتهد ظاهرى وتخيلى.

هذه مجمل الفروق بين الحكمين، وحينما ترجع إلى كلام القدماء تجد أنهم فى عين كونهم مخطئه لا يقولون بصوريه الحكم الظاهرى فى نفسه مع عدم الإصابه وإنما له وجود، خلافاً للمتأخرين حيث تحاشوا التصريح بذلك.

ومن ثمّ أسماه الوحيد البهبهانى أنه حكم واقعى ثانوى، على حدّ «لا ضرر ولا حرج»، فكما أنها عناوين طارئه كذا الشك عنوان طارئ، غايته أنّ الشك فيه إراءه دون مثل الضرر والحرج، فالحكم الظاهرى نوع من أنواع الأحكام الواقعيه الثانويه.

هذا وللحديث تتمه نتركها بعد استعراض المقام الثانى من البحث لتوقفها عليه كما سيتبين.

ص: ١٢٩

### اشاره

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان التعبد بالظن وبيان حقيقه هذا التعبد، يقع الحديث في النقطة المقابله للبحث السابق [ وهو حاله الشك في التعبد والحجبه مهما كان تفسيرها وحقيقتها ]. فما هو الحكم الظاهري عند الشك في جعل الشارع لحكم ظاهري ما؟ ومن ثم يعرف أنّ الحكم الظاهري يترامى، حيث إنّ هناك حكماً ظاهرياً للحكم الظاهري. فلا ينحصر الحكم الظاهري بمرتبته واحده وهو الحكم الظاهري عند الشك في الحكم الواقعي.

### نظريه مدرسه الوحيد

مدرسه الوحيد البهبهاني ذكرت أنّ الحكم الظاهري يختلف عن الواقعي في أنّ فعليته مقيده شرعاً بالعلم؛ لأنّ الغرض منه والملاك في جعله هو التنجيز والتعذير، فمع عدم العلم لا ملاك، وهو التنجيز والتعذير لتقيدهما بالعلم، فلا وجود ولا فعلية ولا خارجيه للحكم الظاهري.

وقد تبني الآخوند والشيخ الإصفهاني هذه النظرية؛ وعليه فلو نقب المجتهد عن الحجبه ولم يعثر عليها لم يكن لها فعلية ووجود في الخارج.

### نظريه أخرى

### اشاره

وتقابل هذه النظرية نظريه أخرى تفترض أنّ الحكم الظاهري كالواقعي لم تقيّد فعليته بالعلم، وإنما العلم قيّد فعليته التامه فتنجيزه، ومن ثمّ حتى لو لم يعلم به المجتهد ولم يصل إليه كان له وجود خارجي وفعليه.

واستشهد أصحاب هذه النظرية بما ذكره الأعلام [ من أنّ المجتهد لو لم يفحص وكان هناك خبر واحد يكون منجزاً عليه ] ممّا يدل

على أنّ فعلية الحجّيه غير مقيدة بالعلم، وإلاّ لم يكن معنى للتنجيز في هذه الحالة.

وذكروا أيضاً إنه بناء على تعريف التقليد بالمطابقه [ مطابقه عمل العامى لفتوى الأعلم الحى ] لا بدّ من عدم تقييد فعلية الأماره بالعلم كى يمكن القول بالأجزاء لو طابق عمله فتوى الأعلم الحى، وإن لم يكن ملتفتاً وعالمماً بأماريته، وإلاّ كان تفسير التقليد هذا غير صحيح، أو لا يمكن تصحيح العمل لعدم كون الأعلم الحى مع الجهل به أماره.

### تحديد دائره العلم

نحن نتساءل من أصحاب النظريتين: هل يراد من العلم [ المختلف فى قيديته للفعلية التامه ] العلم بالموضوع [ وهو ذات الأماره ] أو العلم بالحكم [ وهو الجعل الظاهرى للأماره ]؟

الظاهر من عبارات الأعلام أنه العلم بالموضوع، بمعنى أنهم اختلفوا فى أنّ وصول الأماره والعلم بها، هل هو قيد فى فعليتها أو لا؟

ونتساءل ثانياً: هل العلم المختلف فيه هو العلم النوعى أو العلم الشخصى؟

والجواب عن هذا السؤال يتوقف على الإلتفات لصور الجهل:

[ ١ ] عدم الدليل فى أيدينا، كما نراه بوضوح فى فتاوى القدماء التى لا نعلم مدرستها.

[ ٢ ] عدم عثور المجتهد على الحكم الظاهرى [ كالأخاص ] بعد الفحص المضى مع وجوده واقعاً.

[ ٣ ] الجهل به لعدم الفحص.

ويلاحظ أنّ المفقود فى الصوره الأولى هو العلم النوعى والشخصى، والمفقود فى الصوره الثانيه هو العلم الشخصى مع وجود العلم النوعى، والمفقود فى الصوره الثالثه هو العلم الشخصى

مع إمكان تحققه فضلاً عن وجود العلم النوعي.

حينئذ نقول: إن كان المراد هو الوصول النوعي للموضوع فلا ريب في مدخليته وشرطيته في فعلية الحكم الظاهري؛ إذ مع وجود خبر زراره مثلاً عند القدماء وضياعه وعدم وصوله إلينا، لا معنى للقول بأنه موجود ولكنّه غير منجز، حيث إنّه عدم الوصول إلينا يعني أنّ ذات الحكم الظاهري وماهيته مفقوده وهي الكاشفيه، فهي كانت موجوده والآن لا وجود لها.

والنظريه الثانيه أيضاً تقبل مدخلية العلم النوعي في الفعلية، وأنّه بدونه لا وجود للحكم الظاهري، ففي الصوره الأولى من الجهل لا كلام في عدم فعلية الحكم الظاهري، كما أنه لا ريب في عدم مدخلية العلم الشخصي الفعلي في فعلية الحكم الظاهري، حتى عند أصحاب النظرية الأولى.

وفي الصوره الثالثه من الجهل لا ريب في فعلية الحكم الظاهري ومنجزيته؛ لأنه ليس المطلوب من الشارع إلا أن يعيدنا بأماره يمكن العلم بها نوعاً، بمعنى أنه يضعها في متناول العموم.

والنزاع إنما يكون في الصوره الثانيه من الجهل، بمعنى أنّ شرط الفعلية هل هو النوعي فقط، أو النوعي مع إمكان الشخصي؟ فعلى الأول فالحكم فعلي إلا أنه غير منجز، وعلى الثاني غير فعلي وغير منجز، لعدم إمكان العلم الشخصي.

### مختارنا في شرط الفعلية

#### إشاره

والحق أنّ شرط الفعلية في الحكم الظاهري ليس إلا الوصول النوعي، فمعه يصحّ أن يقال: إنّ الشارع قد أخبر، وإن كان من لم يتمكن وقوعاً من الوصول الشخصي إليها معذوراً، إلا أنها [ أي الحجّه ] موجوده ولكنها ليست منجزه.

قد يقال بالنسبه إلى من لم يتوفر على العلم الشخصي بالحجّه: إنه لم تقم لديه الحجّه ولكن لا يقصد من ذلك الفعلية، وإنما ما بعد الفعلية



من مراحل، فالظاهري يشارك الواقعي في مراحل، فله فعلية وله تنجيز كما للواقعي. (1)

وما ذكرناه هو الذي عليه العقلاء في تقنيناتهم، فإنه يضبطون ذلك بالعلم النوعي، والشارع جرى في ذلك مجرى العقلاء ولم يؤسس شيئاً جديداً في هذا المضمار، بالإضافة إلى أنّ الشك في الحجّيه يستبطن إراءه للواقع إلا أنها إراءه تصوريه لا تصديقيه، فهو نحو وصول شخصي تصوري للحكم الظاهري، وهذا كاف في انوجاد الحكم الظاهري مع أنه ليس منجزاً وإن كنا نقبل أنّ هناك حالات لا علم بالحكم الظاهري فيها حتى بمقدار التصور كما في حالات الغفله، إلا أنه العلم الشخصي في غالب الحالات في الصورة الثانيه موجود والمفقود هو العلم التصديقي مع إمكانه ذاتاً لا وقوعاً.

ولا تظن أنّ القائل بتقييد الفعلية في الحكم الظاهري بالعلم الشخصي يجرؤ على المبالغه في القول بأنه العلم التصديقي.

وبناء على ما اخترناه من انفكاك فعلية الظاهري عن تنجيزه يعرف أنّ الشك في الحجّيه له محصل، حيث يتصور حينئذ لزوم الفحص لتحصيل العلم الشخصي بعد أن كان يحتمل الفعلية المساوق

ص: ١٣٣

١- (١). [س] على مبناكم في الحكم الظاهري لا تنجيز له، وإنما هو جعله قيداً في الفعلية التامه للواقعي وهو الذي يكون منجزاً، بل هذا على كلّ المباني عدا مبني جعل الحكم المماثل، فليس هناك على مبناكم إلا جعل أصولي وضعي، وهو جعل العلميه الذي بواسطه البراءه الشرعيه يجعل قيداً في الفعلية التامه للحكم الواقعي؟ [ج] نحن قبلنا الحكم الطريقي المماثل في الجمله في بعض الأصول وأما في الأمارات [على ما اخترناه أنها جعلت علماً] فهي ستكون منجزه [بالكسر] للواقع بواسطه أخذها قيداً في الفعلية التامه للواقع كما ذكر في السؤال، وصحيح أنها لا تنجيز لها إلا أنه يصح أن يقال عنها: إنها منجزه [بالفتح] وإن كانت حكماً وضعياً، إلا أنه بلحاظ أثرها، وهو تنجيز الواقع وجواز الإسناد والإستناد. وعدم كون الحجّيه منجزه بالذات لا يمنع من أنّ لها فعلية كسائر الأحكام الوضعيه، ولا يمنع من البحث إنّ العلم الشخصي دخيل في فعليتها أو لا، أو أنّ العلم الشخصي بها دخيل في قيديتها ولو بلحاظ بعض الآثار كجواز الإسناد والتعذير وكذا جواز الإستناد.

لاحتمال وجوده، حيث إنّ وجوده غير معلق على العلم الشخصي لا أنه ينوجد بعد الفحص كما هو على القول الآخر.

## آثار الحكم الظاهري

من كلّ ما تقدّم تبلور محور النزاع في هذه المسأله والأقوال فيها ومختارنا تصوراً. وقبل الإنتقال إلى عرض الأدله وتقييمها نذكر بما ألفتنا إليه في الفرق بين الحكم الظاهري والتخيلي من أنّ الحكم الظاهري قد رتب عليه الشارع آثاراً أصوليه وفقهيه، وقد أشرنا هناك إلى جملة من الآثار ونضيف هنا:

[ ١ ] جواز الإفتاء والإسناد إلى الشارع.

[ ٢ ] جواز الإستناد إليها في مقام العمل.

[ ٣ ] الإجزاء عند المشهور، وقبله المتأخرون في الجملة. وهذه آثار أصوليه.

وأما الآثار الفقهيه فهي:

[ ٤ ] شرطيه قيام الحجّيه المنجزه عند المتأخرين، والفعليه عند المشهور في كفر منكر الضروري.

[ ٥ ] جواز تعامل المتعاملين على أساس الحكم الظاهري.

من هنا لابدّ من الإلتفات إلى الأدله التي سنذكرها و إنها في صدد نفى وجود الحجّيه مع عدم العلم الشخصي، أو نفى أثر من آثارها، ونفى الأثر لا يلزم نفى الحجّيه.

## أدله تعليق الحجّيه على العلم

### إشارة

هناك ستة أدله ألفت إليها الأعلام مدّعين دلالتها على تعليق وجود الحجّيه بالعلم والوصول الشخصي.

## الدليل الأول: ذكره الشيخ الأنصاري

الآية المباركة (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١)

والتقريب: إنَّ الإفتراء إسناد ما لم يعلم، واختلاف الشيء من نفسه أعم من أن يكون موجوداً في الواقع أو لا. وبعبارة أخرى: الإفتراء عدم الإستناد على الواقع في الإسناد، وإنما هو يبنى على إيجاده ووجوده، فإسناده من دون مراعاة الواقع.

وتقريبه: أنَّ التبيكيت في الآية ليس على واقع التحريم ولا على وصوله النوعي وإنما على وصوله الشخصي بقريته الإذن، وإلا لعبر «اللَّهُ حَرَمٌ أَوْ هُنَاكَ مِنْ أَخْبَرٍ». وبمقابله الفريه للإذن يفهم عدم جواز إسناد ما لم يعلم وجوازه مع العلم.

وأيد استدلاله بروايه «القضاء أربعة» (٢) الظاهره في أن العلم الشخصي شرط جواز القضاء، وبحكم موازاه القضاء مع الفتيا كانت الروايه مؤيده.

### مناقشه الآخوند في تقريب الشيخ

وناقشه الآخوند: بأنَّ الآية في صدد تحريم الإسناد والإفتاء مع الشك لا في صدد نفي الحجية عند الشك، والإسناد ليس لازماً للحجيه لا- وجوداً ولا- عدماً، فالظن على الحكومه أماره على الفراغ وحجّه، ولكن لا يسوغ إسناد مفاده إلى الشارع، وإنما يفتى بالمفرغ عندئذ لا بالمثبت للأحكام.

ومثله [ كما أضاف الشيخ العراقي ] الإحتياط قبل الفحص، فإنه حجّه ومنجز، ولكن لا يجوز إسناد مؤداه إلى الشارع، فحرمه الإسناد لا تعنى دوماً عدم الحجية.

ص: ١٣٥

١- (١). يونس / ٥٩

٢- (٢). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه ٢٢/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤: عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين (عليهم السلام)، الحديث ٦).

ويلاحظ على الآخوند والشيخ العراقي: أن كلام الشيخ ليس في مطلق المنجز والمعذر كى ينقض عليه بالأصول وإنما في الأمارات ولم ينقض العلمان بأماره لا تلازم جواز الإسناد.

### الحق في الإشكال على الشيخ

فالحق في الإشكال على الشيخ ما ذكرناه آنفاً من أن الإسناد قضيه شرعيه أخذ في موضوعها الحجّه الناجزه الواصله شخصياً [ كما يظهر من الآيه وحكم العقل بقبح إسناد ما لم يعلم ]، ونفى الإسناد يلازم نفى تلك المرتبه والأثر وهى التنجيز، لا نفى فعليه الحجّه التى لم يؤخذ في موضوعها إلا الوصول النوعى. (١)

ص: ١٣٦

١- (١). [س] فى أواخر بحث إمكان التعبد بالظن ذكرتم أن حرمة الإسناد قضيه شرعيه قيدت الفعلية التامه فيها بعدم العلم النوعى بالحكم الواقعى، [الذى هو قيد الفعلية التامه للحكم الواقعى] فى حين أن الذى يظهر منكم هنا أنها مقيدته بعدم العلم الشخصى بالحكم الظاهرى. فهل هذا هو قيد إضافى أو نفس ما تقدم؟ لأن العلم الشخصى بالحكم الظاهرى هو الذى يحقق العلم النوعى بالحكم الواقعى فيكون فعلياً تاماً، ومن ثم يكفى الإحتمال التكوينى لمثل هذا الحكم الواقعى فى تنجيزه. أو أن الكلام هنا - ولا - أظن - فى إسناد الظاهرى، وهناك فى اسناد الواقعى. ومعه لم تختلف القيود فى الظاهرى عن الواقعى؟ [ج] هناك قضيتان لا بد من التفكيك بينهما: الأولى: التنجيز، وهو يتحقق بالإحتمال التكوينى للفعلية التامه، والفعلية التامه للحكم الواقعى تتحقق بالعلم النوعى الوجدانى أو التعبدى من دون فرق بين أن يحصل علم شخصى أو لا - فما دام هناك علم نوعى متحقق الفعلية التامه فاحتمالها يكون منجزاً، والعلم الشخصى لا يضيف للإحتمال شيئاً، حيث يبقى الإحتمال على حاله حتى مع العلم الشخصى، ولا - يضيف للتنجيز شيئاً حيث إنه حاصل بدونه. والثانيه: الإسناد فإنه مقيد فى فعليته التامه بالعلم الشخصى بالحجّه والعلم النوعى، ولا يكفى صرف تنجيز الحكم فى جواز الإسناد، فقد يكون الحكم منجزاً إلا أنه يجوز إسناده لعدم العلم الشخصى، كما أنه ليس قيد الإسناد والعلم الشخصى وحده كيفما كان، وإنما الشخصى المأخوذ فى مقدمات اعتمدها الشارع، أى المأخوذ من نوعى.

وبعبارة أخرى: إننا في صدد الاستدلال على نفي وجود الحجية مع الشك، في حين أن الدليل الذي ذكره الشيخ نفي آثار الحجية وهي التنجيز والإسناد. ولا بدّ بموجب هذا الدليل البناء على عدم هذه الآثار مع الشك في الحجية، لا نفي كل الآثار [ بما في ذلك جواز الإستناد إلى هذه الحجّة ] حيث إنّ هناك فرقاً بين إحراز عدم الحجية [ الذي يترتب عليه نفي كل آثارها الأصولية والفقهية ] وبين عدم احراز الحجية [ الذي يترتب عليه بدلاله الآية حرمة الإسناد ] بل الآية [ وبقرينه الإذن ] تدلّ على أكثر من ذلك، وأنّ العلم الشخصي بالحجّة وحده ليس كافياً في جواز الإسناد، وإنما لا بدّ من اقترانه بالإذن، وأنّ الفتيا ليست مجرد حكاية بحثه وخبر عن الواقع فيكون كذبها وصدقها مرهوناً بالحجّة واللاحجّة. وإنما لا بدّ من الإذن، والإذن يكشف عن أنّ المأذون به مورد سلطه الآذن، فالفتيا تصرف في مورد ولاية الغير، فصرف الإجتهد والعلم الشخصي بالحجّة لا يسوغ الإفتاء بعد أن تبين أنه ليس حكاية بحثه عن واقع قد اكتشف بالإجتهد، وإنما هو حق وولايه.

ومن هنا كان الأصل الأولى في جواز إفتاء المرأه وعدمه مع الشك، العدم لا الجواز.

كما يفهم تخريج ما ارتكز عند فقهاء الشيعة من شرطيه حياه المجتهد، حيث إنّ الميّت يفقد منصب ولايه الإفتاء، فجعل ولايته نافذه يحتاج إلى دليل بالإضافة إلى الأدلّه والجهات الأخرى حول هذا الشرط.

ويفهم أيضاً ما عليه الأ-كثر من التفرقه بين الرأى والفتوى، وأنّ الثانى متقوم بالإنشاء وصرف معرفه الرأى غير كافيه في جواز التقليد، لأنه لا يعدو عن كونه خبراً عن الواقع، وهو ليس حجّه على المكلف.

## تلخيص المطلب

فيتلخص: أنّ قرينه الفريه تدلّ على ضروره العلم الشخصى بالحجّه الناجزه فى جواز الإسناد، وأنّ قرينه الإذن تدلّ على قيد إضافى فى جواز الإسناد وهو الإذن، وأنّ صرف العلم الشخصى لا يكفى فى جواز الإسناد.

ومنه فهم أنّ مقام الإفتاء مقام ولايه كمقام المرجعيه والحكم والقضاء، ومن ثمّ فالفتوى مزيج من الخبر والإنشاء.

ولو رجعنا إلى القانون العقلاى لوجدنا الحال نفسه؛ فإنّ القوه التشريعيه [ التى توازى الإفتاء ] نوع ولايه تحتاج إلى إذن لا أنها مفتوحه لكلّ من علم بالحجّه.

### **العلاقه بين حرمة الإسناد وحرمة التشريع**

ثمّ إنه قد يتساءل عن طبيعه العلاقه بين حرمة الإسناد وحرمة التشريع.

فالجواب: أنّ الظاهر من تعريف التشريع المحرم [ البدعه: إدخال ما ليس فى الدين فيه ] هو إدخال ما لا وجود له ولا أساس فى الدين، ومن ثمّ فالإسناد مع وجود واقع وإن كان محرماً [ لأنه فريه ولا إذن ] إلاّ أنه ليس تشريعاً.

إلاّ أنّ النراقى ذكر أنّ حرمة التشريع لا تدور مدار ما ذكر، فإنه غير مانع [ كما فى فتوى المجتهد بالحكم الظاهرى غير المصيب ] وغير جامع [ كما لو كان هناك حكم وفتى بغير علم ] فالتشريع وعدمه يدور مدار عدم العلم المعدّر وجوده، لا مدار ما ذكره المشهور، ومعه تنطبق موارد حرمة الإسناد مع حرمة التشريع، فتكون الآيه دالّه على جواز الفتيا وحرمة التشريع حينئذ.

### **الدليل الثانى: ذكره الآخوند**

إنّ الشكّ فى الحجّيه مساوق لعدم الحجّيه [ لأنها غير واصله ] بمعنى أنه لا يرتب عليها الآثار [ لأنها غير فعليه ] فلا تسند ولا

يستند إليها الآثار.

### المناقشه في الدليل الثاني

ويلاحظ عليه بما أشكله على الشيخ من أنّ انتفاء الآثار يساوق انتفاء التنجيز لا انتفاء الوجود والفعليه. ولعلّ مراده (قدس سره) هو نفي الآثار لا الفعليه، لأنّ الحديث في حاله الشك وتحديد الوظيفه لترتيب الآثار وعدمه.

### الدليل الثالث: ذكره الشيخ

استصحاب عدم الحجّيه عند الشك فيها.

### ملاحظه الميرزا على الشيخ

ولاحظ عليه الميرزا بأنه تحصيل للحاصل بل من أردأ أنواعه؛ لأنّ الإستصحاب غايه ما ينفع أنه ينفي الآثار من قبيل جواز الإسناد والإستناد، وهذا حاصل بحكم العقل عند الشك فلا حاجه إلى الإستصحاب. وإنما كان أردأ لأنه تحصيل اعتباري لما هو حاصل عقلاً وتكويناً.

### تتابع الملاحظات

الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني أجابا الميرزا: إنّ استصحاب عدم الحجّيه يرفع موضوع حكم العقل وهو الشك، فإنّ التعبد الشرعي يلغى الشك ويحرز عدم الحجّيه.

إلا أنّ الشيخ العراقي [ في موضع آخر ] لم يرتض هذه الإجابه؛ حيث ذكر أنّ موضوع حرمه الإستناد والإسناد هو «ما لم يُعلم» لا «الشك»، و«ما لم يعلم» أعم من المعلوم وعدمه والمشكوك، فلم يرتفع موضوع حكم العقل بالإستصحاب.

ولكنّه رجع وقال: إنّ «ما لم يعلم» له فردان: أحدهما وجداني وهو الشك وهو موضوع حكم العقل، والشارع يحرز الفرد الآخر،

ومنه يرتفع موضوع حكم العقل وهو لا يدركه العقل فلا تحصيل

للحاصل.

كذا ذكرت مجموعته من النقوض حول ما ذكره الميرزا من تحصيل الحاصل:

النقض الأول: البراءة الشرعيه والعقليه.

النقض الثاني: استصحاب الطهاره الرفع لأصالة الطهاره، مع أنّ الشارع قد تعبّدنا بها [ أصالة الطهاره ] بمجرد الشك، فجريان الإستصحاب تحصيل الحاصل.

النقض الثالث: مع امتثال أحد أطراف العلم الإجمالي أو تلفه يبقى التنجيز قائماً في الأطراف الأخرى بقاعده الإشتغال، ولكنّه مع ذلك قالوا بجريان الإستصحاب في الأطراف الأخرى، وهو استصحاب التكليف المعلوم بالإجمال.

النقض الرابع: جريان الإشتغال عند الشك في أداء الصلاه في الوقت مع جريان استصحاب بقاء التكليف.

النقض الخامس: استصحاب الحِلّ مع جريان أصاله الحِلّ بنفس البيان المتقدّم في النقض السابق.

### ملاحظات حول النقض الخامس

الشيخ العراقي أجاب عن النقض الخامس: بأنّ جريان الإستصحاب ثمره وليس تحصيلاً للحاصل، لأنّ هناك خلافاً فقهياً في أنّ صحه الصلاه معلقه على كون اللباس مما يحلّ أكله ظاهراً أو واقعاً، وأصالة الطهاره أصل تنزيلي وهو لا يثبت أكثر من الحِلّ الظاهري، في حين أنّ الإستصحاب يحرز الحِلّ ويكشف عنه بحكم كونه أماره فعليّه.

والميرزا أجاب بكيفيه أخرى وهي: أنّ أصاله الحِلّ لا تجرى في اللباس المشكوك، لأنها لا تفيد إلاّ الحِلّ بحسب الوظيفه والبناء العملي لرفع الحيره ولا تثبت الحِلّ الطبعي وإنما يثبت الإستصحاب،

ص: ١٤٠



والصلاه مشروطه بكون اللباس مما يحلّ أكله طبعاً.

كذا ذكر في أصالة الطهاره، وإنها لا تجرى عند الشك في طهاره حيوان مذبوح، وذلك كما بنى عليه من أنّ التذكيه تكون للحيوان الطاهر بطبعه، وأصالة الطهاره لا تثبت الطهاره الطبيعه لهذا الحيوان المذبوح بطريقه شرعيه، وإنما الذى يثبت ذلك الإستصحاب إن جرى. فلا تحصيل للحاصل فى جريانه.

ولكن الشيخ العراقى فى بحث اللباس المشكوك لم يقبل أنّ مفاد أصالة الطهاره والحل هو الحلّ والطهاره العمليان فقط، وإنما المجعول فيها مطلق يشمل الطبيعى، فكلّ شىء لك حلال أو طاهر ليس بلحاظ الشك والحيره الفعلية فقط، وإنما بلحاظ الشك فى الحليه والطهاره الطبيعه أيضاً.

### بعض الحديث حول الحكم الطبيعى والفعلى

وحيث انجزّ الكلام إلى الحكم الطبيعى والفعلى يحسن تسليط الضوء عليها بعض الشىء و إن كان الحديث عنهما قد تقدّم مفصلاً فى بحث اجتماع الأمر والنهى.

فالحكم الطبيعى: ما حكم الشارع على شىء بصورته النوعيه والطبيعه كحليه شرب الماء وحرمة شرب الخمر.

والحكم الفعلى: هو حكم الشارع على الشىء لا بصورته النوعيه، وإنما على حيثيه من حيثياته كحرمة التصرف بالمغصوب.

والأحكام الثانويه [ من قبيل لا حرج ولا ضرر ] كلّها من الحكم الفعلى، إلا أنها على قسمين: ما يكون طرّوه اتفاقياً كالحرج، وما يمكن أن يكون دائماً كالغصب.

وعندما نرجع إلى الفقه نجد الكثير من الأمثله للحكم الفعلى أو على الأقلّ يمكن أن يكون الحكم فيها فعلياً، من قبيل تحريم الصادق (عليه السلام) المتعه على كبار صحابته فى المدينه، ومثل تحريم الرسول (صلى الله عليه وآله) للأكل

الخيال والبغال، وكذا «إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل

لحمه»<sup>(١)</sup> حيث وقع الحديث أنه بلحاظ الطبعي فلا يعمّ الجلال لأنه بطبعه حلال الأكل أو ما يشمل الفعلي فيجب التطهر من بول الجلال.

### الحكم المطلق والحكم الحيثي

ثم إنّ هناك تقسيماً آخر أشار إليه الأعلام وهو انقسام الحكم إلى مطلق وحيثي، وهو تقسيم مغاير لما تقدّم وإن كان يقرب منه كثيراً، ويراد من المطلق هو الذي لا يرفع الشارع عنه اليد في أيّ حال من الأحوال [ومن هنا كان يقرب من الفعلي] ويراد من الحيثي [الذي قد يصطلحوا عليه بالمقيّد] هو الذي رتب الشارع على حيثيه من الحيثيات [وعلى هذا كان يقرب من الطبعي].

### العودة إلى البحث

بعد كلّ هذا نرجع إلى جواب الميرزا على النقضين الثاني والخامس: بأنّ في جريان الإستصحاب ثمره وهي إحراز الحكم الطبعي [الذي أخذ شرطاً في الصلاه] بعد أن كانت غالب الأصول العمليه غير الإحرازيه من التنزيليه والمحضه لا تُعيّن الواقع بما هو، وإنما تستخدم في رفع حيره المكلف والقضاء على تردده.

وأما النقض الرابع فقد منع الميرزا من جريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك في الإمتثال لأنه تحصيل للحاصل، فلا يصلح النقض نقضاً عليه.

ويضاف لإشكال الميرزا إشكال آخر: أنّ الشك في بقاء الحكم في حاله المذكوره ليس بسبب الشك في بقاءه شرعاً لاحتتمال انتفاء موضوعه، وإنما للشك في تحقق الإمتثال المسقط له عقلاً، و في

ص: ١٤٢

١- (١). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه ٣/٤٠٥ (كتاب الطهاره، أبواب النجاسات، الباب ٨: باب نجاسه البول والغائط من الإنسان ومن كلّ ما لا يؤكل لحمه إذا كان له نفس سائله، الحديث ٢).

مثله لا- يجرى الإستصحاب لأنه أثر عقلي، كما أنّ استصحاب عدم الإمتثال لا يترتب عليه شرعاً بقاء التكليف وإنما عقلاً، فهو مثبت.

وأما النقض الثالث: فالكلام فيه عين الكلام في الرابع، فلم يجر الميرزا الإستصحاب كي ينقض عليه، وذلك لأنه تحصيل للحاصل بعد حكم العقل بالمنجزية في أطراف العلم الإجمالي كما يرد عليه إشكال آخر وهو أنّ الشك في منجزية باقى الأطراف مسبب عن الشك في الإمتثال.

ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ الإشكال في جريان الإستصحاب في بقاء التكليف في الوقت وباقى أطراف العلم الإجمالي يختلف عن الإشكال في جريانه عند الشك في الحجّيه، حيث إنّ الإشكال فيهما أنّ المستصحب أمر عقلي لا شرعى في حين أنّ الحجّيه أمر شرعى، فالمستصحب هو عدم الأمر الشرعى. نعم، أثر هذا المستصحب عقلي وهو قبح الإسناد والإستناد.

وأما النقض السادس: فقد ذكر أنّ استصحاب عدم التكليف لا يرجع إلى محض، لأنه إمّا أن يراد من اليقين السابق ما كان قبل الشريعة، أو قبل البلوغ، أو قبل الوقت في المؤقتات. وفي الأول لا يجرى الإستصحاب لعدم وحده الموضوع، فما بعد شريعته الإسلام يؤخذ المكلف بما هو مسلم، وما قبله يؤخذ بما هو ليس كذلك. ومن ثمّ استشكلوا في استصحاب أحكام الشرائع السابقة، أو قالوا بجريانه إلاّ أنه يحتاج إلى إمضاء. وبالتالي فاستصحاب عدم التكليف إن كان يقصد منه الإباحه الشرعيه فهى بحاجة إلى إمضاء، وإن كان يقصد الإباحه الأصليه فهى عقليه لا تستصحب.

والكلام نفسه يأتى في الثانى؛ فإنّ تبدل الموضوع واضح فيه.

نعم، قبل البعض الإستصحاب في الثالث، ولكن - وهو الحق - أشكل الآخر بأنّ قبل الوقت ومعه موضوعان.

وأما النقض الأول: فعلى ما حقّقناه في حقيقه البراءه العقليه [ وأنها عقلايه لا تجرى في الأحكام الشرعيه ] لا إشكال بل لا خيار

إلا البراءة الشرعية.

وأما على القول بأنها عقلية فقد أجاب الشيخ بأن البراءة العقلية وإن كانت موجودة، إلا- أنّ الشارع لما كان له رفعها برفع موضوعها [ وكما فعل ذلك في الفروج والدماء عند الجميع، والأموال عند المتقدمين والحق معهم ] بجعل الإحتياط الشرعي، كان لجعل البراءة الشرعية فائده [ وهى رفع توهم الإحتياط، وإذن في رفع الحق بجعل الإحتياط. ]

### جريان استصحاب عدم الحجّيه من دون محذور تحصيل الحاصل

مما تقدّم اتضح أنّ في جريان الإستصحاب في بعض الحالات ليس تحصيلاً للحاصل، وفي البعض الآخر التزم الميرزا بعدم جريان الإستصحاب أيضاً ولنفس السبب المذكور في عدم جريانه عند الشك في الحجّيه وهو تحصيل الحاصل.

ولكن الحق أنّ إشكال الميرزا على الشيخ غير صحيح، وأنّ الصحيح جريان استصحاب عدم الحجّيه ولا- تحصيل للحاصل. ويتّضح ذلك بعد الإلتفات إلى مقدّمه هي:

إنّ العقل قد يحكم ببعض الآثار التي تترتب على الحكم الظاهري، ولكن لما كانت هناك آثار أخرى شرعية لا يدركها العقل، كفى في جعل الحكم الظاهري وجريانه. ووجود الحكم في مثل هذه الحالة لا يكون حثياً [ وبلحاظ خصوص الأثر الذي لم يدركه العقل ] وإنما بلحاظ كلّ الآثار. وذلك: لأنّ الإستصحاب - مثلاً - ليس استصحاباً للأثر، وإنما استصحاب لذى الأثر. اللهم إلا على مقوله أنّ الإستصحاب في الموضوعات لباً وحقيقه استصحاب للأحكام المترتبة عليه، وصوره وشكلاً استصحاب للموضوع، فإنه حينئذ يمكن القول بأنّ الأثر المترتب خصوص الأثر الذي لم يدركه العقل؛ لأنّ استصحاب الآثار التي أدركها العقل تحصيل للحاصل. إلا أنّ هذه المقوله لا نصيب لها من الصحه كما سبق ويأتى. كما أنها لو

تمت وإنما تتم في الموضوعات غير المجعولة شرعاً، فلا تشمل محور البحث وهو الحجية لأنها مجعولة شرعاً.

ولا يخفى على اللبيب خطوره هذه المقولة حيث إنها تغير خارطة الإستصحاب وتترتب عليها ثمرات مهمّة؛ من قبيل أنّ الآثار إذا كانت متعدّدة ستجرى استصحابات متعدّدة، ومثل ما إذا كان هناك دليل يعارض الإستصحاب في أثر واحد فسينحصر التعارض في خصوص الأثر بناءً على هذه المقولة، بخلاف ما لو قيل من واقعه استصحاب الموضوع، فإنّ التعارض سيكون مع الجميع.

كذلك لا معنى لحكومته الإستصحاب أو وروده إذا لم يجر في الموضوع، بخلاف ما لو جرى؛ فإنه سيكون أسبق رتبة فيكون حاكماً.

إذا انضح ما تقدّم نقول: إنّ أثر عدم الحجية ليس أصولياً فقط كى نقول: إنّ العقل يحكم به فلا حاجة إلى الإستصحاب، وإنما هناك آثار فقهية لا يدركها العقل، فيجرى الإستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب عدم الحجية وبلحاظ كلّ الآثار.

### **الدليل الرابع: جريان البراءة في الحجية عند الشك فيها**

وقد يلاحظ على جريان البراءة بعد حكم العقل بأنه تحصيل للحاصل بل أردأ أنواعه كما ذكر في الإستصحاب، إلا أنّ الجواب هنا كالجواب هناك.

ولكن هناك ملاحظه أخرى ربما تسجّل على جريان البراءة، بل وحتى على الإستصحاب وهي: إنّ تنجيز الحجية إنما هو بلحاظ الواقع، سواء قلنا: إنّ الحجية واسطه ثبوت وحيثه تعليليه لتنجيز الواقع [ كما هو ذلك على كلّ المباني في حقيقتها عدا مبني الحكم المماثل ] أم واسطه عروض، بمعنى أنها هي المنجزه حقيقه [ كما هو على مبني الحكم الطريقي المماثل، إلا أنّ تنجيزها يكون واسطه في عروض التنجيز للواقع. ] ومع كون التنجيز بلحاظ الواقع، فمع

الشك في جعل الحجّة لابدّ من إجراء المؤمّنات والمعدّرات سواء كانت إجتهاديه أم عمليه في الواقع لا في الحجّة والحكم الظاهري.

وبصياغه أعمق: إننا لو أجرينا المؤمّن عن الحكم الظاهري يبقى الشك في الواقع على حاله، فنحتاج إلى مؤمّن آخر؛ إذ تأمين الواقع من خلال تأمين الظاهر مثبت، ومع جريانه في الواقع يلغو جريانه في الظاهر.

ولو تنزّلنا فعلى الأقلّ يمكن جريان البراءة من الواقع فتكون مغنيه عن جريانها في الحكم الظاهري.

### عدم لغويه تنجّز المنجّز ثانياً

وهذه الملاحظه وجيهه مع المبني الذي يصرّح به الأعلام من دون أن يلتزموا به وهو: أنّ المنجّز لا يتنجّز، ولكن الصحيح [ كما أشرنا سابقاً في بحث إمكان التعبد بالظن ] أنه يتنجّز لقابليته للإشتداد. بل حتى مع عدم قبوله للإشتداد فهو يقبل أن يتنجّز، ولا لغويه في التنجيز الثاني، وذلك لأننا لا نقبل ما يظهر من الأعلام من أنّ تداخل الأسباب مطلق، وإنما نقبل التداخل الكبير دون الصغير.

### معنى التداخل الكبير

والتداخل الكبير هو وحده المسبب وعدم تعدّده [ الذي يعني تداخل الأسباب وتأثيرها وإيجادها مسبباً واحداً ] في قبال عدم التداخل الذي يعني أنّ لكلّ مسبب سبباً.

### التداخل الصغير

والتداخل الصغير هو أنه مع تداخل الأسباب الكبير ووحده المسبب لا يصح نسبة المسبب إلى السبب الآخر لو وجد بعد السبب الأول، ولا يصح إسناد المسبب إلى كلّ سبب بنحو الإستقلال لو وجد دفعه، في مقابل عدم التداخل [ الذي يقبل وحده المسبب والتداخل السابق ] إلا أنه يصح نسبة هذا المسبب الوجداني لكلّ سبب على

نحو الإستقلال [ بقاءً في حاله تعاقب انوجاد الأسباب، وحدوثاً وبقاءً في حاله انوجادها دفعه ] بمعنى أنّ كلّ سبب يصلح بنفسه [ وبشكل مستقل ] لإيجاد المسبب، وإن كان الآن مع انضمامه إلى الأسباب الأخرى جزء السبب؛ نظير الحكم بقتل الجاني وتنفيذ الحكم في حقه لارتكابه ثلاث جرائم قتل عمديه وبشكل متعاقب، فإنّ القتل [ المسبب ] وإن كان واحداً ولا يقبل التعدّد ولا الإشتداد، إلاّ أنه يصح نسبه إلى كلّ سبب بشكل مستقل، فلو ظهر أنّ واحده أو اثنتين من جرائمه كانت من القتل الخطأ كفى الآخر في ترتب المسبب المذكور.

### معنى اشتداد التنجيز وعدم اشتداده

إذا اتضح ما تقدّم يفهم أنّ القول باشتداد التنجيز يساوى القول بعدم التداخل الكبير لأسباب التنجيز، والقول بعدم اشتداده يساوى القول بالتداخل الكبير. وقد أوضحنا سابقاً أن لا تداخل كبير وأنّ التنجيز يشتدّ، وإلاّ لم يكن هناك تفسير معقول لحرص الأعلام على الإستدلال في كلّ مسأله بأكبر قدر ممكن من الأدلّه، فليس ذلك إلاّ لقبولهم [ ارتكازاً ] أنّ العلم يشتدّ، فالمسؤوليه بتبعه تشتدّ.

كما يفهم أنّ القول بالتداخل الصغير أيضاً [ جنباً إلى جنب التداخل الكبير ] يساوى أنّ المتنجّز لا يتنجّز، وأمّا مع القول بعدم التداخل الصغير [ وهو الحق ] فالمتنجّز يتنجّز حتى لو قلنا بعدم اشتداده [ أي حتى لو قلنا بالتداخل الكبير ].

### التعذير مثل التنجيز يقبل الإشتداد

إذن فالواقع يقبل التنجيز بطرق مختلفه متعدده، ولما كان التعذير ملازماً للتنجيز فهو مثله. فالواقع كما يتنجّز بالحجّيه المشكوكه [ والإحتمال التكويني المتعلّق بالواقع مباشره ] فالتعذير مثله قد يكون من خلال تلك الحجّيه المشكوكه بإجراء البراءه فيها، وقد يكون بإجراء البراءه في الواقع مباشره، فكلّ منهما يصلح سبباً مستقلاً

للتعذير، والمتعذر يتعذر؛ إذ لا تداخل صغير باعترافهم في فروعاتهم الفقهية بل على مبانيهم لا بدّ من إجراء براءتين بعد ما كان هناك سببان مستقلان للتنجيز، ولم يكن هناك تداخل بين السببين. فالتعذير عن الواقع المنجز بالإحتمال لا يعذر عن الواقع المنجز من حيث الحجّة الواصلة إلّا بإجراء البراءة فيها أو استصحاب عدمها أو أي مؤمن آخر، لا لغويه وإنما هي ضروره.

فتلخص: إنه على مبنى الأعلام من عدم التداخل [ ولا أقل الصغير والذي لمسناه من خلال ممارستهم الفقهية على مستوى التطبيق وإن ظهر منهم خلافه في الأصول على صعيد التنظير ] يكون التنجيز وكذا التعذير قابلاً للإشتماد ولا أقل قابلاً للتنجيز والتعذير ولو من دون اشتداد.

وعلى مبناهم من أنّ الإحتمال للواقع منجز والحجّة المشكوكه منجزه، تكون النتيجة أنّ التعذير عن الحجّة ليس لغواً، وإنما ضروره لا بدّ منها؛ حيث لا يكفي التعذير عن الواقع.

نعم، على فرض أنّ الإحتمال التكويني بالواقع المنجز متولّد من الحجّة المشكوكه، كان التنجيز واحداً، فالتعذير كذلك ولا حاجة إلى التعدّد.

### ملاحظه وجواب

كلّ هذا مع مباني الأعلام، وهناك ملاحظه [ يمكن أن تسجّل على جريان البراءة ] تعتمد على ما أسسناه [ من أنّ العلم النوعي قيد الفعلية التامه للأحكام الواقعيه و الظاهريه ] حيث يتساءل عن كيفية تصوير الشك في الحجّيه أولاً لكي نرى ثانياً أنه مجرى البراءة أو لا.

والجواب: أنّ هناك نحوين من الشك:

الأول: الشك في وجود العلم النوعي وعدم وجوده، مع القطع بعدم وصوله إلينا على فرض وجوده.



الثانى: [ وهو كثيراً ما يواجهه المجتهد ] الشك فى وصول الحجّه إلينا وعدم وصوله، وهذا يستبطن الشك فى وجوده وعدمه، إلاّ أنا لا نقطع بعدم وصوله النوعى إلينا على فرض وجوده.

وكيفيه التعذير فى النحو الأول من الشك تختلف عن الثانى [ مع أنّ الأعلام يوحّـدون ذلك انطلاقاً مما حققناه ] فتجرى البراءه فى النحو الأول من الفعلية التامه [ بمعنى أنّ قطعه بعدم وصوله النوعى إلينا قطع بعدم وجود القيد للفعلية التامه للحكم الواقعى، و هو مفاد البراءه، أو فقل: هو قطع بعدم وجود و فعلية الحكم الظاهرى. ]

وأما فى النحو الثانى فلا تجرى البراءه حتى بعد الفحص واليأس عن العثور والعلم الشخصى، وذلك لأنّ البراءه تقيد الفعلية التامه بالبيان النوعى، والفرض أنه فى شك من وصول البيان، وهو شبهه مصداقيه للبراءه فلا تجرى. (1)

بل حتّى مع تفسير الأعلام للبراءه [ من أنها قيد التنجيز ] يبقى النحو الثانى من الشبهه المصداقيه، فلا بدّ أن لا تجرى البراءه، وإن كان تصريحهم خلاف ذلك، إلاّ أنّ ارتكازهم يوافق ما ذكرناه، حيث نلمح فى تعبيراتهم أنّ المجتهد معذور لعجزه وغفلته من دون أن يعلّوه من جهه الجهل و«رفع ما لا يعلمون»، وإنما لاستنادهم على

ص: ١٤٩

١- (١). إنّ هذا يعنى أنّ البراءه لا تجرى فى صورته الشك، وإنما هى العلم الشخصى بعدم البيان النوعى، والعلم التعبدى فى أيدينا والشك فى وجوده سابقاً وعدمه لا- أثر له، إذ حتى مع العلم بوجوده آنذاك والعلم بعدم وصوله إلينا هو البراءه، كما ذكرتم ذلك فى تحرير النزاع فى المسأله (الشك فى الحجّيه). ويؤكّد ذلك عدم جريانه فى النحو الثانى من الشك الوجدانى، مع أنه شك فى وجود القيد وعدمه فى أيدينا. اللهم إلاّ أن يقال: إنّ المعلوم وجداناً عدمه هو وجود القيد (الحكم الظاهرى، العلم التعبدى) ولكن هناك شك وجدانى بالواقع، وبدليل البراءه يحصل علم تعبدى ورفع ظاهرى لفعلية الواقع التامه، إلاّ أنه يقال: إنّ على مبناكم أنّ البراءه تقييد لفعلية الحكم الواقعى التامه بالعلم وبدليل الأماره وجعلها علماً يتوسع القيد للعلم التعبدى، فمع العلم بعدم القيد مضافاً إلى عدم العلم الوجدانى بالحكم الواقعى نعلم بعدم الفعلية التامه للواقع وجداناً، فلا شك تعبداً ولا وجداناً بالواقع، فالبراءه ليست أصلاً عملياً أخذ فيه رفع الحيره إذ لا حيره.

### الدليل الخامس: دلالة البدائل على عدم حجّيه المشكوك

إنّ هناك بدائل للحجّيه المشكوكه بلحاظ الحكم الذى تناولته، إما متأخره عنها رتبته [ كالأصول ] أو فى عرضها [ كالعمومات والحجج الثابته الأخرى ]، وهى تنقّح الحال فى ذلك الحكم، ومن ثمّ تدلّ بالإلتزام على عدم حجّيه المشكوك. فالحجّيه الثابته البديله تنقّح الحال من بُعدين: من الواقع ومن الحجّيه المشكوكه.

### وبلاحظ على هذا الدليل

١. إنه أخص من المدعى؛ لأنّ مورده صورته تخالف الحجج مع الحجّيه المشكوكه فى الحكم، وإلا فمع التوافق لا تنفى حجّيه المشكوك، وعلى الأقل لا تظهر الثمره.

٢. أشرنا سابقاً إلى أنّ الدليل إنما يكون حجّيه فى مدلوله الإلتزامى إذا كان المدلول لازماً لطبيعته الدليل عمومياً وفى كلّ أفراده أو لطبيعته بما هى هى التى هى قالب المدلول المطابقى، وأما المدلول اللازم لفرد من طبيعته فليس بحجّيه، لأنه ليس التزامياً للدليل ومدلولاً له وإنما لازم وجود الفرد، ولا دليل على حجّيه مثل هذه اللوازم.

وفى ما نحن فيه نفى الحجّيه المشكوكه لازم الفرد لا الطبيعى، فلا يكون حجّيه مثل هذا النفى، فالعموم دوماً يخالف الخاص، إلاّ أنه لا ينفيه إلاّ عند الشك فى حجّيه الخاص. (١)

ص: ١٥٠

١- (١). [س] الأصل العملى لا يدلّ التزاماً على نفى الحجّيه المشكوكه إذا كانت أماره، لأنه هو فى طولها؟ [ج] هذا السؤال يثار بدقه وعمق فى البراءه، وجوابه يعتمد على التفرقه بين المدلول الإلتزامى لمؤدى الدليل (المدلول) وبين المدلول الإلتزامى للدليل. وإن شئت قل: التفرقه بين المدلول الإلتزامى للجعل وبين المدلول الإلتزامى للمجعول، وكيفيه الفرز بين المدلولين متروك إلى محلّه.

## الدليل السادس: التمسك بالآيات الناهية عن العمل بالظن

بتقريب: أنّ الشارع قد أسس عموماً لفظياً يرجع إليه عند الشك في التخصيص، وهو عدم حجّيه الظن.

وقد لاحظ عليه الميرزا: بأنّ دليل اعتبار الحجّة [ لو قدّر وجوده ] حاكم على هذا العموم، لأنّ الدليل يقول: «هذا الظن علم»، فيتصرف في موضوع «لا- تتبع الظن». ومع الشك في اعتبار الحاكم يكون التمسك بالعام من باب التمسك به في الشبهه المصداقيه؛ لأنّ الحكومه إخراج المصداق من موضوع الدليل، والدليل العام [ حيث لا يتكفل إثبات موضوعه ] لا يكون حجّه حينئذ في هذه الحالة.

وقد ذكر البعض: أنّ نسبه دليل اعتبار الظن الخاص إلى عموم النهي نسبه الورود لا- الحكومه، إلا- أنه كالحكومه لا- يمكن التمسك بالعام مع الشك في الإعتبار.

ولا- يخفى أنّ هذه الملاحظه يمكن تسجيلها على الوجه السابق، حيث أنّ الحجّه المشكوكه [ لو قدر حجّيتها ] لكانت مقدّمه على الحجّه البديله، لأنها علم، فمع الشك في اعتبارها يكون شكاً في المصداق. (١)

## الفرق بين الشك في الخاص والشك في الحاكم

وقد يتساءل عن الفرق بين الشك في الخاص والمقيّد، والشك في الحاكم والوارد، فلم صح التمسك بالعام في الأولين دون الشك في الحاكم والوارد؟

## جواب النائيني (قدس سره)

فالجواب: على مبنى الميرزا أنّ التخصيص إخراج حكّمى لا

ص: ١٥١

١- (١). [س] إنّ هذا يبتنى على أنّ العلاقة بين الحجج الطولية أيضاً علاقه الحكومه، كعلاقه الحجّه مع عموم النهي؟ [ج] نعم، المعروف عن غير الآخوند أنه ورود أو حكومه، و أما الآخوند فيقول بالتوفيق العرفى والذى يرجع لباً إلى التخصيص، ومن ثمّ يمكن التمسك بالعموم.

موضوعي، فلا شبهه مصداقيه، بخلاف الحكومه والورود؛ فإنّ الشكّ فيهما نظير الشكّ في المصداق [ أنه فاسق أو لا ] مع القطع بوجود الخاص.

وقد أجاب الأعلام بأجوبه متعدّده عن إشكال الميرزا، تلتقى جميعاً في النتيجة، وهي إمكان التمسك بالعموم مع الشكّ.

### جواب السيّد الخوئي (رحمه الله)

وأحد الأجوبه ما ذكره السيّد الخوئي من أنّ قوام الحكومه والورود بالوصول، إذ مع عدم العلم بالحاكم و الوارد لا علم بالخروج عن الموضوع.

وهذا الجواب غير تام وذلك لأنّ فعلية الحجّه ليست بالعلم الشخصي، حيث إنّ وزانها وزان بقيه الأحكام، فوجودها يعنى العلم النوعي دون الشخصي.

### جواب السيّد الصدر (قدس سره)

والجواب الآخر [ ما ذكره الميرزا وبلوره الصدر ]: أنّ الحكومه والورود على قسمين:

[ ١ ] حكومه و ورود دلالي لا يكون التصرف في الموضوع حقيقياً وإنما صوري، فالإخراج فيهما لسانی شكلي لا أكثر، وأما لباً وواقعاً فالحكومه تخصيص والورود تخصص.

[ ٢ ] حكومه و ورود في الجعل ومتن القانون، الذي يكون للشارع فيهما جعل حقيقي للمصداق وليس للحكم فقط.

وللتفرقه بينهما إثباتاً [ وبشكل غالب لا دائم ] يلحظ ما ذكرناه سابقاً في التنزيل من أنّ الموضوع إذا كان حكماً وضعياً فالتنزيل [ ومثله الحكومه والورود ] حقيقي، وإن كان تكوينياً فهو دلالي بلحاظ ما له من الأثر الشرعي.

بعد الإلتفات إلى أنّ ما ذكره الميرزا [ في إشكاله في المقام ] ذو بعد كلي وهو أنّ كلّ حاله يكون الشكّ فيها في الحاكم لا يمكن

التمسك بالعام [لأنَّ الشبهه مصداقيه ] يتضح الجواب المذكور، وهو أنَّ الإشكال الكلي يخص ما إذا كانت الحكومه من سنخ الجعل لا الدلاله لا يمكن التمسك بالعام، وأما إذا كانت من سنخ الدلاله، فحيث إنها لباً تخصيص أمكن التمسك بالعام، لعدم كون الإخراج موضوعياً وإنما حكمي فلا شبهه مصداقيه.

ولكن هذه الإجابة تحكّم الإشكال في ما نحن فيه؛ لأنّ مبنى المشهور في تفسير جعل الأماره علماً وأنه تصرف في موضوع القضيّه العقليه بتوسعه، فالحكومه عندهم في جعل الأماره من باب الجعل لا الدلاله.

### مختارنا في الجواب

ومن ثمّ فالجواب الحق في المسأله عن الإشكال على صعيد الكبرى والصغرى هو أنّ هناك فرقاً بين الإخراج التعبدي والخروج التكويني؛ فإنّ التعبدي لا يعدم تكويناً مصداقيه الفرد لموضوع العام، وإنما يعدمها تعبداً فقط، ومن ثمّ تبقى مصداقيته التكوينيّه على حالها، فالشك في اعتبار الحاكم أو الوارد ليس شكاً في مصداقيه المشكوك لموضوع العام تكويناً كي يمنع من التمسك بالعام، وإنما المصداقيه التكوينيّه معلومه، والشك في إخراج الفرد من حكم العام بلسان إخراجّه التعبدي من الموضوع، فيمكن التمسك بالعام لأنّ الشبهه حكميه لا مصداقيه.

والفرق بين الحكومه الدلاليه والجعليه وان كان حقاً إلاّ أنه لا تظهر ثمرته هنا، لأنّ الإخراج فيهما تعبدي فالشك فيهما لباً شك في الإخراج الحكمي، والمانع من التمسك بالعام الشك في الخروج التكويني.

فتلخص: أنه مع الشك في اعتبار حجّه يمكن التمسك بعموم الآيات الناهيه عن العمل بالظن لنفي الحجّيه.

## ٣. الظهورات

اشاره

ص: ١٥٤



بعد أن انتهينا من إمكان التعبد بالظن، يقع الكلام في الظنون الخاصه [ وأنه هل حصل التعبد بها أو لا، وعلى فرض حصوله ما هي حدوده ] وطريقه الأعلام أنهم يبدأون الحديث بالآمارات المرتبطه بالمضمون، وبعدها يتحدثون عن الآمارات المرتبطه بالصدور والنقل وبالتبع جهه الصدور.

### أصعده البحث في الظهور

القدماء كانوا يبحثون في الظهور على ثلاثه أصعده:

الصعيد الأول: البحث في أصل حجّيه الظهور [ وأنّ النص خارج منه لأنّ دلالته قطعيه، والصريح داخل فيه لأنه ظهور ولكنه قوى. ] وقد ذكر الكثير أنّ أصل الحجّيه ليس محل نزاع، فلا موضوع للبحث فيه.

الصعيد الثاني: البحث في آمارات الظهور من جهه الوضع وتحديد المعنى الموضوع له، كالبحث عن حجّيه قول اللغوى.

الصعيد الثالث: البحث في آمارات الظهور من جهه تعيين المراد، وهى الأصول اللفظيه النافيه للقرائن [ من قبيل أصاله الحقيقه والعموم وعدم القرينه. ]

والشيخ الأعظم غير خارطه القدماء للبحث، والآخوند [ والحق معه ] غير خارطه الشيخ.

### أقسام الظهور



الظهور الذى سيتم البحث عن حجّيته أعم من:

[ ١ ] ظهور اللفظ فى المدلول الإستعمالى [ وهو المدلول الآحادى لكلّ كلمه كلمه. ]

[ ٢ ] ظهوره فى المراد التفهيمى [ وهو المتحصل من تركيب الكلام. ]

[ ٣ ] ظهوره فى المراد الجدى.

وقد أشرنا فى بحوث الألفاظ إلى أنّ هذه المدليل قد تتطابق [ بأن يكون المراد الإستعمالى والتفهيمى والجدى واحداً ] وقد تختلف، فيكون المراد التفهيمى غير المراد الإستعمالى [ كما فى الكنايه والمجاز فى الإسناد ] وقد يكون للكلام مراد تفهيمى من دون إرادته جديّه [ كما فى حديث الهازل ].

علماً أنه لا يقصد من المراد الجدى بيان الواقع فى قبال التقيه، فإنه مرتبط بجهه صدور الكلام لا بالظهور بعد أن كان المتكلم يريد جداً من المخاطب البناء على كلامه.

## أنواع القرائن

### اشاره

يعرف من إمكانيه اختلاف مرادات الكلام أنّ القرائن على أنواع. فهناك قرائن للمراد الإستعمالى فى حاله اختلافه مع المدلول الوضعى، وهناك قرائن للمراد التفهيمى فى حاله اختلافه مع سابقه، وهناك قرائن المراد الجدى.

كما يعرف أنّ الأصول اللفظيه [ سواء كانت وجوديه أم عدميه ] موزّعه، وفى قبال القرائن التى هى بصدد نفيها خلافاً للشيخ والآخوند حيث وُحدوا بينهما، وتلخص الخلاف بينهما فى أنها وجوديه أو عدميه.

فأصالة الإطلاق والعموم مثلاً- مرتبطه بالمدلول التفهيمى أو الجدى، ولا- علاقه لها فى تحديد المراد الإستعمالى فى حين أنّ أصاله عدم القرينه على المجاز و أصاله الحقيقه قبال المجاز

المشهور مرتبطه بالمدلول الإستعمالي، وأما أصله الظهور مثلاً فهي مرتبطه بالمراد الجدى.

## دور علم اللغة والنحو والبلاغة فى شؤون الكلام

حيث اتضح أنّ للكلام مراحل وأنها قد تختلف، يتضح أنّ كلّ واحد من علوم اللغة المعنيّه بشؤون الكلام يتكفل مرحله من المراحل. فعلم اللغة بالمعنى الأخص معنى بالمدلول التصورى وشيء من الإستعمالي، خلافاً لما هو السائد من أنّ اللغوى لا يعنى بضبط المعنى الحقيقى وفرزه عن غيره، وإنما دوره ضبط ما استعمل فيه اللفظ.

وعلم النحو والصرف يتكفلان الشطر الباقى من المدلول الإستعمالي والمدلول التفهيمى؛ لأنّ البحث فيهما عن الهيئه التركيبيه وامتزاج المادة بالهيئه وهما مرتبطان بالمراد التفهيمى.

وهناك علم الإشتقاق الكبير والأكبر وعلم النحت وهى جميعاً تتكفل ضبط المدلول التصورى والإستعمالي من جهات غير الجبهه التى تكفلها علم اللغة.

وعلم البلاغه بأقسامه الثلاثه [ المعانى - وهو أهمها - والبيان والبديع ] يتكفل رصد القرائن العامه التفهيميه، ومن الخطأ بمكان الإعتقاد باختصاص هذا العلم باللغة العربيه، حيث إنه لا علاقته له باللغة أصلاً، وإنما هو مرتبط بالإنتقال من معنى إلى معنى [ أى من المدلول الإستعمالي إلى التفهيمى ] فهو وثيق الصله باللغة من دون أن تكون موضوعه ومحور بحثه.

وشاهد آخر على عدم اختصاص البلاغه باللغة العربيه [ بل لا علاقته لها باللغة ] هو أنّ كثيراً من المسائل البلاغيه تمّ بحثها فى علم المنطق والأصول حتى أنّ بدايه البحث الأصولى كانت عبارته عن تعميق لبحوث علم المعانى.

ومن الواضح أنّ علم المنطق والأصول لا يخصان لغه معينه،

وإنما الأول منها مرتبط بلغة الفكر وهي عامه، وثانيهما مرتبط بلغة القانون وهي عامه. فبحث المسائل البلاغية فيهما يعبر عن عموميه علم البلاغه أيضاً.

### فهم النص في ظل دراسته ظروف النص

وأما المراد الجدى فيعتنى به شطر من علم البلاغه، ولكن الشطر الأكبر تتكفله الدراسات المرتبطه بمعرفه البيئه الفكرية والزمانية والسياسيه والتاريخيه للنص التي تشكل رصيذاً لفهم النص والمراد الجدى منه.

ومن هذه الدراسات شروح الأحاديث التي قام بها أمثال المجلسي ومن قبله الصدوق وإلى حد ما الطوسي ٤.

وقد اهتمّ القدماء [ وبتبعهم من المتأخرين شيخ الشريعة الإصفهاني وتلميذه السيد البروجردى وأتباعه ] بدراسه ظروف النص ومناخه وأجوائه. وبعد أن انتهوا إلى أنّ السنّه لها نظر شرح وتفسير للكتاب العزيز، وأنّ روايات الأئمه (عليهم السلام) لها نظر لروايات النبي (صلى الله عليه وآله)، ولها نظر إلى الجوّ العلمى الذى كان سائداً آنذاك حتى أنّ كثيراً من الفقه الشيعى كان بمثابة التعليق على الفقه السنّى، لم يتناولوا النص إلاّ مع مراجعه الكتاب والسنّه النبويه و فقه العامه، لأنها جميعاً تساهم فى فهم المراد الجدى لكلام الإمام (عليه السلام) .

وبهذه الرؤيه وطريقه فهم النص ينحلّ كثير من حالات التعارض؛ حيث إنّ لكلّ طائفه جواً وبيئه خاصه بها، فيراد منها ما لا يتنافى مع الطائفه الأخرى.

وهذه مرحله أساسيه فى عمليه الإستنباط، ولكن على شرط أن تكون جنباً إلى جنب أعمال القواعد والصناعه من أجل أن تأتى العمليه الفقهيّه متكامله.

### خارطه الظهورات فى نظام الشيخ

ألفتنا إلى أنّ الشيخ الاعظم غير أسلوب القدماء فى بحث

[ ١ ] البحث في كبرى حجّيه الظهور وفي ذلك لا يختلف عن القدمات.

[ ٢ ] الشك في المدلول مطلقاً [ سواء كان وضعياً أم استعمالياً أم تفهيمياً أم تصديقياً ] فيبحث في هذا المقام عن ما يرفع الشك [ كحجّيه قول اللغوى والنحوى والبلاغى وسائر العلوم التى أشرنا إليها المعنيه بوضع ضوابط تحدّد مدلول الكلام على كلّ أصعدته ] خلافاً للقدمات حيث خصّوا هذا المقام بما يرتبط بتحديد الموضوع له.

[ ٣ ] الشك في التركيب الدالّ [ وأنه هل نصب قرينه على التخصيص أو المجاز أو الكنايه أو لا ] فيبحث في هذا المقام عن الأصول اللفظيه الرافعه لهذا الشك بنفيها للقرائن [ من قبيل أصاله الحقيقه والعموم والإطلاق وعدم القرينه ] خلافاً للقدمات حيث جعلوا المقام الثالث في معالجه الشك في المراد، واعتبروا الأصول اللفظيه تجرى لتحديد المراد ونفى الشك فيه، مع أنّ الأصول اللفظيه أمارات تعالج الشك في التركيب الدالّ الذى يستتبع للشك في المدلول المراد، وإلّا فمع الشك ابتداءً في المراد بعد إحراز الدالّ لا تجرى هذه الأصول.

ومن هنا تعرف وجاهه تغيير الشيخ لمقامات البحث بعد أن أهمل القدمات الشك في الدالّ، وبعد أن كانت الأصول تجرى فيه لا في الشك في المراد، وهو يعالج بالعلوم المختصه على حدّ علاج الشك في الوضع، فلا مبرّر لحصر المقام الثانى فيه.

ولا يخفى أنّ البحث في المقام الثالث في صغرى صغرى الظهور [ أى تحديد الدالّ عليه ] وفي المقام الثانى في صغرى الظهور [ أى فى تحديد المعنى الظاهر ] وفي المقام الأول فى أصل حجّيه الظهور وكبراهها.

وسنبحث على أساس خارطه الشيخ فى مقامات.

منشأ حججه الظهور

إشاره

ذكر الشيخ أنّ حججه الظهور عند الشارع بديهيه لا- تحتاج إلى دليل. وفي تعبير آخر له ذكر أنّ دلالة الظاهر على المراد دلالة قطعيه مع العلم بعدم القرينه في التركيب الدالّ، ولكن [ لما كان غالباً يتم إحراز الدالّ عبر الأصول اللفظيه وهي ظنيه، وبضمّ أنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمتين ] تكون دلالة الظاهر ظنيه، فالدلالة القطعيه تعليقه على إحراز الدالّ وجداناً وبالعلم.

والآخوند استدلال على الحججه بسيره العقلاء غير المردوعه من الشارع، بل التي تعاطى بها و جرى عليها.

وعلى أساس الإتفاق على الحججه أخرجها السيد الخوئي من علم الأصول، بحججه أنّ العلم يبحث في المسائل المتنازع عليها.

معنى تقنين العقلاء

والحق في المسأله أنّ مسيره العقلاء ترجع إلى تقنين العقلاء، وتعبيرهم عن التقنين بالسيره لأجل بيان أنها مورست عملياً ولأجل بيان السرّ في حججه.

وعندما نقول: إنّ للعقلاء تقنيناً في باب الظهور، فلا بدّ أن يعرف أنه يضمّ فصلاً وأبواباً، ولا يقتصر على قضيه «الظهور - بعد تماميته - حججه» [ والتي هي المقام الأول من البحث ] وإنما تشكّل الظهور، وتمايمته يتم أيضاً بتقنين العقلاء وفهم الذين اعتبروا العلقه الوضعيه وقواعد اللغه والأصول اللفظيه، كلّ ذلك لتأمين موضوع الحججه العقلانيه وهو الظهور.

فقضيه «الظهور حججه» تعنى «الظهور - بما له من كيان وقوام اعتباري عند العقلاء - حججه عندهم.» وهذه القضيه بهذا الحجم هي

## حجّيه الظهور من باب الضروره الفطريه

### اشاره

بل يمكن الاستدلال على حجّيه الظهور بالضروره الفطريه، بتقريب: أنّ الفطره التي دعت البشر إلى وضع الألفاظ للمعاني هي التي تدعوهم إلى التعامل والتفاهم من خلال الظهور؛ لأنه أقرب وسيله لاخترال الجهود والطاقات، والشارع أقّر هذه الفطره. وهذا الاستدلال يرجع إلى [ ما ذكرناه سابقاً من ] قاعده الملازمه بين حكم العقل النظرى والشرع، أى بين الإراده التكوينيّه والإرادته التشريعيّه.(١)

فتلخص: أنّ دليل حجّيه الظهور هو السيره والفطره، وأنّ الحجّيه تثبت للظهور ككيان وباب قانونى.

ومن ثمّ فعليه ما يلزمنا من البحث فى المقام الثانى والثالث، هو ضبط المفردات والصغريات، وأنها من ضوابط الظهور وبنوده وفصوله من دون حاجه للبحث عن حجّيتها.

## توجيه لناجزيه دلالة الظهور القطعيه فى المدلول التصورى

ألفتنا إلى أنّ الشيخ قال بأنّ دلالة الظهور قطعيه إلاّ أنها تعليقيه وليست ناجزه.

وهنا من ذهب إلى أنها قطعيه ناجزه كالنص حتى لو كان إحراز الدالّ ظنياً.

والحق أنه يمكن توجيه الدلاله القطعيه الناجزه فى المدلول

ص: ١٦٢

---

١- (١). [س] مع وجود الدليل الفطرى ما هو مبرّر اعتبار العقلاء وتقنينهم حيث يكون لغواً؟ [ج] إنّ الدليل الفطرى يثبت لنا الحجّيه فى الجملة، وإن شئت قل: أصل الحجّيه، وأما تفاصيل وحدود الظهور الحجّيه فيتكفلها الإعتبار والتقنين، وقد ألفتنا سابقاً إلى أنّ العقل النظرى يدرك المسائل الكليه العامه، ويدرك أنّ الشارع لم يتجاوز بتشريعه ما صمّم عليه التكوين والفطره، دون التفاصيل والجزئيات فإنّها ليست فى متناول إدراك العقل وقدراته.

التصوري [ الوضعى ] بعد البناء [ وهو الحق ] على الملازمه التكوينيّه بين اللفظ والمعنى الموضوع له بسبب القرن الأكيد، وإن كان مبدأ العلاقة اعتبارياً، حينئذ ستكون الدلاله ذاتيه قطعيه.

كذا يمكن توجيه الدلاله القطعيه الناجزه فى المدلول الإستعمالى، فإنّ العلاقة كذلك تكوينيه غايته أنها مقيدّه بإرادته المتكلم.

### الدلاله التعليقيه فى المدلول التفهيمى والجدى

وأما المدلول التفهيمى؛ فحيث إنّه مستحصل من مجموع تركيب الجمله فنقبل القطعيه التعليقيه لا- غير، بمعنى أنه على تقدير العلم بالتركيب الدالّ، وأنّ علاقته بالمعنى تكوينيه وإن بدأت اعتباريه فهو يدلّ على المعنى المقصود وإفهامه بشكل قطعى.

وأما المدلول الجدى كالتفهيمى نقبل قطعيته التعليقيه دون الناجزه. ويدلّنا على ذلك أمور ثلاثه:

الأمر الأول: [ ما ذكره الشيخ و صاحب المنتقى من ] أنّ إحراز تماميه التركيب الدالّ يتمّ عبر الأصول اللفظيه، فهو إحراز ظنى [ من دون فرق فى المتكلم بين أن يكون معصوماً أو غيره، بعد أن كان السامع ومن نقل إليه الكلام ليس معصوماً. ]

وما ذكر فى المنتقى [ من أنّ الأصول ليست مرتبطه بالظهور الذى هو الدلاله، وإنما مرتبطه بالدالّ فتبقى الدلاله قطعيه ] مرفوض؛ لأنّ الأصول من العناصر المكونه للظهور، حيث تتكفل ضبط حدود الدالّ، والظهور لا يتلخص بالدلاله، وإنما يبدأ بالدالّ وينتهى بالدلاله على المراد الجدى الواقعى.

الأمر الثانى: كذا أصاله الجدّ النافيه لكون المتكلم فى مقام الهزل أو التوريه أو الإمتحان أو أىّ داع آخر [ غير التقيه فإنها غير مرتبطه بالظهور ] وأنّه قد نصب قرينه على أحدها، فإنها ظنيه، وبالتالى ستكون دلالة الكلام على المراد الجدى ظنيه، بل أكثر ظنيه لأنها فى

الوقت الذى تتوقف على جريان الأصول الظنيه فى المراحل السابقه تحتاج إلى جريان أصاله الجدّ الظنيه، ومن ثمّ لا يمكن قبول قطعيه الدلاله سوى التعليقيه.

الأمر الثالث: [ ولم يذكره الشيخ ] أنّ الإنتقال من المدلول الإستعمالى إلى التفهيمى، ومن المدلول التفهيمى إلى الجدى يحتاج إلى فنون ونكات ومدافه وتعمّق فى علوم متعدده تساهم فى استنطاق النص وبلوره ظهوره، وتطبيق مثل هذه العلوم الظنيه [ فالظهور المستحصل من الكلام بعد إعمال الإنسان غايه جهده فى تطبيق الموازين ] ظنى.

وما يقال [ من أنّ كلام الوحي والمعصوم ملقى إلى عموم الإنسان، ويخاطب به فهم البقال والطار، ومن ثمّ فالظهور الحجّه ما يفهم هؤلاء - لا الظهور المستخلص من إجراء مجموعه معادلات علميه ومعقده بحيث لا يفهمه إلاّ - القلّه من البشر، ومن ثمّ فالظهور العام والحجّه قطعى ] فيجىء جوابه فى النقطه اللاحقه.

**أى ظاهر هو الحجّه؟**

**اشاره**

السائد بين الأعلام أنّ الظهور حجّه، ولكن مع التعمق فى الآيه والروايه والمدافه فيهما بإعمال شتى العلوم الأدبيه، فهل يكون مثل هذا الظهور حجّه، أو أنّ الحجّه خصوص الظهور العرفى؟

**حجّيه الظهور العرفى**

نفى البعض الحجّيه عن المعنى المفهوم إذا خرج عن الظهور العرفى:

[١] لبناء العقلاء على أنّ الحجّه هو الذى يستفیده عموم الناس، فإذا خرج عن قدره العامه لم يكن ظهوراً، فلم يكن حجّه، وإنما كان تحدّساً أو قراءه ما خلف النص.

ولذا بعض الأعلام نفى حجّيه أدلّه الإستصحاب فى استصحاب العدم الأزلى، بدعوى أنّ استفادته منها ليس عرفياً، وإنما بالعلوم

ص: ١٦٤



ونشاهد أنّ السيّد الصدر أعرض عن وجه فنى دقيق [ يصوّر وصول النوبه إلى الأصل الطولى فى أحد الأطراف بعد تساقط الأصول فى الأطراف لتعارضها ] بحجّه أنه وإن كان صحيحاً فى نفسه إلاّ أنه بعيد عن أذهان العرف فاستفادته من الأدلّه ليس من الظهور الحجّه.

وفى الفقه يلحظ من الكثير التحاشى عن الفذلكات الصناعيه والأصوليه الدقيقه.

[ ٢ ] وآخر ذكر أنّ الشريعه والقرآن الكريم قد خوطب بها الجميع، فاستفاده شىء من نصوصها غير ما يستفيده العامى خُلف اشتراك الخطاب، ومن ثمّ فهو تأويل لا ظهور. ومثله ما ذكر: أنّ كثيراً من السائلين للمعصوم (عليهم السلام) لم يكونوا من ذوى الإختصاص والخبره والفقاهه، فحمل الروايه على معنى لا يفهمه السائل لا معنى له.

### حجّيه الظهور الدقى

والحقّ أنّ الشواهد النقليه والأدبيه على خلاف ما ذكر، وأنّ العمق والدقه [ مهما بلغا ] لا يؤثران على الظهور وحجّيته ما دام على الموازين الأدبيه وليست هى تحميلاً على الأدب وتأويلاً فى الكلام، وإنما لمس بواسطتها النكات التى كانت خفيه على العموم.

أما الشواهد النقليه فمثل: «أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصِيحَاءُ» (١)، «وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا» (٢)، «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ مَا عَرَفْتُمْ مَعَانِي كَلَامِنَا إِنَّ كَلَامَنَا لَيَنْصَرِفُ عَلَى

ص: ١٦٥

١- (١). الكلينى، الكافى ٥٢/١ (كتاب فضل العلم، الباب ١٧: باب روايه الكتب والحديث وفضل الكتابه والتمسك بالكتب، الحديث ١٣، عن أبى عبدالله(عليه السلام).

٢- (٢). المجلسى، بحار الأنوار ١٨٤/٢ (كتاب العلم، الباب ٢٦: إنّ حديثهم(عليهم السلام) صعب مستصعب وإنّ كلامهم ذو وجوه...، الحديث ٥: عن أبى عبدالله(عليه السلام).

سَبْعِينَ وَجْهًا» (١)، «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَمُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ» (٢)، «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ» (٣)، «رُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (٤)، «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (٥) والتفقه يعنى الفهم، وهو لا- يستعمل فى الفهم المتوسط. والآيات الكثيره المذيله بأولى الألباب، وما ورد بالنسبه إلى القرآن «الْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِ وَ الْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَ اللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَ الْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (٦)

كل هذه تدل على أن العمق لا- يؤثر على الظهور، بل هو مطلوب؛ لأنّ الكلام مع أنه وسيله التفاهم الفطريه التى أودعها الله الإنسان إلا أنه يتحمل ويستبطن معان عميقه ومتعدده، وقد لا يفهم السامع والسائل من كلام الإمام إلا بقدر مستواه، ولكن يبقى فى كلامه حينئذ بطون ونكات يلتفت إليها المختص والخبير بفنون الكلام فقط.

وأما الشواهد الأدبيه فعلم النقد الأدبى خير دليل على أن العلم

ص: ١٦٦

١- (١) . المجلسى، بحار الأنوار ١٩٩/٢ (كتاب العلم، الباب ٢٦: إن حديثهم (عليهم السلام) صعب مستصعب وإنّ كلامهم ذو وجوه... الحديث ٥٧، عن أبى عبدالله (عليه السلام).

٢- (٢) . الحرّ العاملى، وسائل الشيعة ١١٥/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩: باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها، الحديث ٢٢، عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام).

٣- (٣) . الحرّ العاملى، وسائل الشيعة ٦٢/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٦: باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنيه فى نفس الأحكام الشرعيه، الحديث ٥٢، عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام).

٤- (٤) . الكلينى، الكافى ٤٠٣/١ (كتاب الحجّه، الباب ١٠٣: باب ما أمر النبى (صلى الله عليه و آله) بالنصيحه لأئمه المسلمين واللزوم لجماعتهم ومن هم؟، الحديث ١، عن أبى عبدالله (عليه السلام).

٥- (٥) . التوبه / ١٢٢

٦- (٦) . المجلسى، بحار الأنوار ٢٧٨/٧٥ (كتاب الروضه، أبواب المواعظ، الباب ٢٣: مواعظ الصادق (عليه السلام)، الحديث (١١٢).

المركب والحذلقه فى النص الأدبى أمر طبيعى بل ضرورى، ومن ثمّ نشهد تطوّر هذا العلم والتنافس فيه، وتاريخ هذا العلم يرجع إلى الجاهليه، حيث يحدثنا التاريخ أنّ الشعراء فى سوق عكاظ كانوا يحتكمون إلى شخص خبير - وربما هو امرأه - فى هذا المجال يحكم من هو أشعر العرب.

ويلاحظ أنّ المتكلم فى كثير من الأحيان قد لا يكون ملتفتاً إلى ما يذكره الناقد تفصيلاً، وإنما جرى عليه بشكل إنسيابى وارتكازى، بحيث لو اطّلع عليه لقال: نعم، أنا قصدت ذلك.

فتبلور أنّ الظهور الحجّه هو ما يفهم من الكلام على طبق الموازين والمعايير الأدبيه، مهما كان عميقاً وخفياً على عموم الناس.

إن قلت: إنّ ما ذكر معقول فى كلام الإمام (عليه السلام) حيث إنّه محيط بكلّ شىء فيمكن أن يقصد المداليل المتراميه والخفيه التى تحتاج إلى لون من الدقه، وأمّا المتكلم العادى فحيث إنّه يفقد خصوصيه الإحاطه فلا معنى لإعمال الدقه فى كلامه والوصول إلى مداليل لم يلتفت إليها ولم يقصدها.

قلت: لا- يشترط فى حجّيه الظهور إلتفات المتكلم [المركب والتفصيلى] للمدلول وقصده، وإنما يكفى الإلتفات الإرتكازى البسيط والدمجى، وهو موجود فى المتكلم العادى [الذى نشأ مع اللغه وربّى عليها حتى أصبحت جزءاً من وجوده] ولكن فى صورته انطباق الموازين الأدبيه، لا يتم ذلك إلاّ مع توفر القرائن الكافيه.

ومن هنا يتبلور الفرق بين كلام المعصوم [وبدرجه ثانيه كلام خبراء اللغه] وبين كلام الشخص العادى، فإنّ الثانى [وكتبيجه لعدم إحاطته التامه بمداليل الكلام] لا يقيم قرائن على مجموعه من المداليل وقيّمها المعصوم. ويأعمال الموازين فى دراسه كلام كلّ منها تظهر النتيجه مختلفه، حيث إنّ لكلام المعصوم ظهوراً أوسع من كلام غيره.

إن قلت: إنّ الروايات وإن دلت على أنّ فى كلامهم بطوناً، ولكن

مع النقل عنهم بالمعنى وعدم نقل نص كلماتهم لا- يمكن الإستظهار منه على حدّ الإستظهار من كلمات المعصوم، لوضوح اختلاف المستوى.

قلت: إنّ الكثير [ إن لم يكن أكثر ] من روايات الشيعة قد نقلت بالنص، بل كان ديدنهم [ وحتى من أمثال زراره ] تدوين الحديث، بالإضافة إلى مهاره كثير فى حفظ الألفاظ ونقلها كما هى.

وأما الشطر اليسير الذى لم يدوّن ولم يحفظ وإنما نقل بالمعنى فجوابه يأتى بعدئذ.

ص: ١٦٨

**اشاره**

نقل عن الميرزا القمي (قدس سره) أنه يفضل في الحجيه بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، فقال بالحجيه في الأول دون الثاني. ولكن عند مراجعته كلماته في القوانين وجدنا أنه يذكر عدّه نقاط يحاول من خلالها القضاء على حجيه الظهور أو تقليص مساحه الحجيه.

**التفصيل بين من كان في عصر النص وبين من لم يكن**

النقطه الأولى: التفصيل بين من كان في عصر النص وصدور الكلام [ سواء قصد إفهامه أو لا ] وبين من لم يكن في عصر النص [ قصد إفهامه أو لا ] فالأول حجّه دون الثاني.

واستدلّ لهذا التفصيل بعدم إمكان الجزم لمن لم يكن في عصر النص بالجوّ العلمي وغيره من القرائن الحاليه الجّمه التي اعتمدها المتكلم، مما يشكّل عقبه أمام حجيه الظهور بالنسبه له، إذ لا ظهور محرز في حقه.

وقد عمّقت بعض الإتجاهات العلمانيه هذا الدليل واعتمده في شلّ النص الديني بالنسبه لنا.

والذي يتأمل في منهج السيّد البروجردي أنه يبغى معالجه هذه الشبهه وتلافيها بالكيفيه التي ذكرها (قدس سره).

**التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد**

**اشاره**

النقطه الثانيه: التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فالأول حجّه دون الثاني.

واستدلّ لهذا التفصيل بأنّ المتكلم يعتنى لنصب القرائن لمن يقصد إفهامه والمخاطب بكلامه جداً [ بقريته أنه متكلم حكيم عاقل بصدد الإفهام ] وأما من لم يقصد إفهامه فلا دليل على نصب القرائن له

حتى يكون الكلام حجّه بالنسبه له.

ولا يخفى أنّ عباراته هنا تتراوح بين أمرين:

الأول: تمييزه بين الخطاب الجدى القانونى والتفهيمى، حيث قال بعموميه الأول للكُلِّ وخصوصيه الثانى لمن قصد إفهامه، ومن ثمّ يوصل من لم يقصد إفهامه إلى الإنسداد فى الخطاب القانونى مع عموميته لهم، إلاّ أنه لا طريق لهم إليه بعد أن كان التفهيمى خاصاً بجماعه وليس الجميع.

والثانى: [ وهو الأوجه ] أنّ الخطاب الجدى القانونى لخصوص من قصد إفهامه، بمعنى أنه متطابق مع الخطاب التفهيمى ولا يعمّ عامه المكلفين، وإنما سنّ لهم القانون وشرّعت لهم الشريعة بخطاب آخر وهو قاعده الإشتراك، نظير ما يقوله الأعلام فى الخطابات الموجهه للذكور أنها تعمّ للنساء بقاعده الإشتراك لا بنفس الخطاب.

وحيث إنّنا [ نحن الذين لم يقصد إفهامنا ] لم نعرف بالضبط أنّ المكلف المقصود بالإفهام ماذا فهم من الكلام كى نعمّمه بقاعده الإشتراك ستكون النتيجة هى الإنسداد.

### حجّيه الظن الشخصى

النقطه الثالثه: الملاخيظ اختلاف الأفهام فى قراءه النص الدينى؛ ففى آيه الوصيه مثلاً هناك عدّه تفسيرات للتعبديه فى قوله تعالى: (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ) (١) وبما أنّ الظهور [ الذى هو ظن نوعى ] واحد واقعاً لا يمكن القول بأنّ هذه جميعاً حجّه من باب الظهور، فإنّ واحداً من هذه التفسيرات هو الظهور والباقى خاطئ وإن تخيل أصحابها أنها هى الظهور. ومع ذلك نجد أنّ كلّ تفسير حجّه على صاحبه، مما يدلّ على أنّ الحجّيه ليست للظهور، وأنّ موضوعها شىء آخر غير الظهور وهو الظن الشخصى بالظهور، فبعد أن انسدّ باب الوصول إلى الظهور مع الايمان بحجّيته لم يكن

ص: ١٧٠

طريق سوى فتح باب الحجّيه للظن الشخصى بالظن النوعى.

### بعض موانع الوصول إلى الظهور

النقطة الرابعه: إنّ الكثير من القواعد الأصوليه والفقهيّه [ التى تدخل فى عمليه الإستنباط من النص ] ليست من عناصر الظهور، من قبيل حجّيه العام بعد الفحص وحجّيه العام فى الباقي بعد التخصيص، فإنّ هذه وأمثالها لا يمكن دعوى أنّ الظهور الذاتى للكلام الواحد شامل لها، فهى قواعد أسست لأجل الظن بالمراد الواقعى لا لأجل إحراز الظهور.

وبعبارة أخرى: لَمّا كان الوصول إلى الظهور مسنداً، شِيدت هذه القواعد لأنها تساهم فى حصول الظن الشخصى المتراكم بالواقع، لاسيّما إذا التفتنا إلى أنّ الأخبار الشريفه قد طرأ عليها سوانح، من قبيل التقطيع فى الروايات الذى مارسه المحدّثون كالكلينى والصدوق.

ونضيف إنا عثرنا على تقطيع مَارَسَهُ نفس الرواه المباشرين عن الأئمه (عليهم السلام) حيث نرى أنه يروى فقره لشخص ويرويها مع إضافه لشخص آخر وهكذا.

ونضيف أيضاً: أنّ واحده من السوانح ضياع كثير من الكتب الحديثيه من قبيل كتاب مدينه العلم وكذا إحراق الكثير من المكتبات.

هذه السوانح وغيرها تكون سبباً فى حصول العلم الإجمالى بأنّ المضمون ليس على ما هو عليه الذى يشكل عائقاً عن الوصول إلى الظهور، ومن تمّ ما نحصل عليه بعد الفحص ليس سوى الظن الشخصى بالواقع، وهو الحجّيه علينا من باب الإنسداد.

### موجز عوامل العجز عن الوصول إلى ظهور النص الدينى

ويتلخّص مما تقدّم: أنّ الظهور حجّيه، إلّا أنّ الطريق للوصول إليه انسَدّ علينا، للملاحظات الأربعة التى أشير إليها والتى يمكن تلخيصها:

الأولى: عوامل التفسير فى الفهم اللغوى للسامع المانع من الوصول إلى ظهور النص الدينى.

الثانية: عوامل عدم الوصول إلى عين متن النص الدينى.

الثالثة: كثرة الاختلاف المعبره عن أنها أفهام وليست متن القانون الشرعى.

الرابعة: السوانح والطوارئ التى اعتورت النص الدينى.

كلّ هذه تنبئ عن العجز عن الوصول إلى الظهور ومراد الشارع الواقعى، وأنّ الحجّه بتوسط الإنسداد هى أفهامنا [إى الظنون الشخصيه]، فنحن معبّدون بالشريعاه من وراء حجاب الفهم.

وكلّ هذا فى المسائل النظرية الظنيه لا الضرورية. (١)

### ملاحظات على حجّيه الظهور

(٢)

مجموعه من المفكرين المعاصرين [إسلاميين وغيرهم] أثاروا الملاحظات التى سجّلها الميرزا القمى على الظهور أو ما يقرب منها وبشكل معمّق، ومن ثمّ وجدنا الأنسب وقبل الإجابة على ملاحظات الميرزا القمى عرض كلمات هؤلاء ومؤاخذاتهم، ثمّ الإجابة عنها دفعه واحده.

### تأثير البيئه على فهم النص

ص: ١٧٢

١- (١). [س] بعد أن كان (قدس سره) يرى حجّيه ما وصل إليه المجتهد كما يراه القائل بإمكان حصول الظهور، فالفارق بين الفريقين سيكون علمياً لا عملياً؟ [ج] هناك فارق عملى وليس فقط علمياً، وهو أنّ الميرزا القمى حيث انتهى إلى الإنسداد فهو يطبق موازين الإنسداد، ومن ثمّ لم يقتصر فى تشخيص مدلول الكلام على الموازين الأدبيه، وإنما يعمم إلى مثل جبر الدلاله بفهم الفقهاء. كما أنه قال بأنّ كلّ ظن حجّه بما فى ذلك الإجماع المنقول وأمثاله، بخلاف القائل بالإنفتاح وإمكان الحصول على الظهور. نعم، قد يشترك مع القائل بالإنفتاح فى فهم نص أو أكثر ولكن على مستوى الإستظهار العام وعلى مستوى الحجج يختلفان.

٢- (٢). أنظر الأجوبه عن تلك الملاحظات فى صفحه ٢٠٩ وما بعدها.



المؤاخذه الأولى: [ والتي سجّلها المحدثون بقوه في البحث الأدبي ] هي عين الملاحظه الأولى للقوى ولكن بصياغه جديده مع تعميق، مع الإلتفات إلى أنّ بعض الأعلام قد استشكل في جريان أصاله عدم النقل (الإستصحاب القهقري) لقناعته بوجهه هذه الملاحظه.

وحاصل هذه المؤاخذه: أنّ هناك عوامل عديده جداً توجب نحت المعنى وتغيير معاني أصل اللسان الواحد بالزياده والنقيصه، بل ربما تأتي على جذر المعنى وتستبدله بمعنى آخر. وخلفيه هذه العوامل هي الرسوبات الإجتماعيه والحضارات المتعدده التي تتناوب على اللغه الواحده، فالمجتمع الذي تطغى عليه حماسه الحرب تتأثر بها لغه ذلك المجتمع، فتتصرف إلى معاني تتناسب وثقافه الحرب، والخلق الذي يسود بيئه تتداعى المعاني المناسبه له من لغه أهل تلك البيئه، وهكذا كلّ الظروف السياسيه والإجتماعيه والثقافيه والصحيه كلّها تلقى بظلالها على اللغه فتتصرف إلى ما يناسب الجوّ العام لأهل تلك اللغه.

ويزيد المشكله تعقيداً أنّ الإنسان إذا استعمل اللفظ في مصداق المعنى الكلى، يتداعى ذلك المصداق بعدئذ، وقد ينتقل إلى مصداق آخر ومنه إلى معنى كلى آخر. فمع مثل هذا الكمّ الهائل من الظروف المتنوعه المتغيره وبشكل سريع التي مرّ بها المجتمع الإسلامى تتبدل اللغه حتماً من معنى إلى آخر، ومن ثمّ يشكل مانعاً من قراءه النص الدينى على ما هو عليه، وسيكون كلّ تفسير وقراءه ليس سوى فهم يتناسب مع جوّ القارئ المحيط به ليس أكثر، ومن هنا لا يمكن جريان أصاله عدم النقل لإثبات أنّ ما وصلنا إليه هو ما فهمه المعاصرون للنص، وهو المراد الواقعى للمتكلم.

ويعرّز ما ذكرنا ما يلحظ من اختلاف فهم التركيب الواحد من بلد إلى آخر المعبر عن تأثير البيئه في فهم اللفظ.

**تأثير الجوّ الذهني على فهم النص**

المؤاخذه الثانيه: إن الإنسان [ وهو يدرّس نصّاً دينياً ] مهما ادّعى من تجريد نفسه والموضوعيه في تطبيق المعايير العلميه، إلا أنه مع ذلك لا- يأتي إلى النص إلا- مع جوه الذهني الخاص المؤثر على استظهاره. فليس هناك قنوات ذهنيه مشتركه إلى معنى النص، وإنما دوماً يتلون الفهم بلون القناه، ودوماً إلى جنب موضوعيته مهما كانت بُعد ذاتي، وبالتالي ليس هناك ظهور موضوعي خالص، وإنما دوماً مشوب بالذاتيه الشخصيه.

### تأثير العلوم على فهم النص

المؤاخذه الثالثه: من مسلمات كيفيه قراءه النص والإستنباط مراعاة القرينه العقلية والمسلمه القطعيه، بمعنى أنه يؤقلم ظهور النص معه، والمعرفه في العلوم التجريبيه تؤثر في صياغه القرينه العقلية، وكلما تبدلت هذه المعرفه وتطوّرت، تغيرت المسلمات القطعيه في العلوم العقلية فضلاً عن النقليه، فمثلاً هناك بعض النظريات الجديده في الذره لازمها أن أبعاد الجسم عشره لا أربعه كما هي عليه الآن، ويتنبأ الباحثون أن العلوم على مدى خمسين سنه ستتغير بشكل هائل على فرض صحه هذه الفرضيه.

### تأثير معرفه الموضوع على فهم النص

ويضاف إلى هذا الإشكال إشكال مسانخ له هو أن موضوعات الحكم الشرعي تكوينيه وتندرج تحت علوم متعدده، ومن البديهي أن ضبط الموضوع وفهمه بشكل دقيق يؤثر على فهم الحكم من النص واستظهاره من الدليل فضلاً عن فهم نفس الموضوع ومراد المعصوم منه.

وطبيعي أن العلوم التجريبيه متحركه متكامله، وبالتالي ففهم الموضوعات سيتغير مما يؤثر على فهم النص بموجب أن النص محكوم بالقرائن العقلية المحيطه به.

المؤاخذه الرابعه: من الظواهر البارزه في العلوم الدينيه ظاهره الإختلاف ابتداءً بعلوم العقيده من الكلام والفلسفه والعرفان ومروراً بالتفسير والأخلاق والحديث وانتهاء بعلوم الفقه من أصول وفقه ودرايه ورجال. وهذه الإختلافات تبدأ من الإختلاف المنهجى وتنتهى بأدق التفاصيل، فيلاحظ مثلاً أنّ موسوعه البحار محاوله تفسيريه لكلام المعصوم (عليه السلام) في كلّ المعارف الدينيه بمنهج كلامى، في حين تجد أنّ الأحسائى يشرح معارف المعصوم بلغه عرفانيه، ويأتى ثالث ويتناولها بلغه فلسفيه كملاً صدرا في أسفاره وشرح أصول الكافى.

ولم يقف الإختلاف حتى وصل إلى ساحه مسأله الحكومه الإسلاميه في عصر الغيبه، فاختلف فيها بين رافض بالكليه وبين من يراها ضروره، كما اختلف في صيغتها وتفصيلها.

## تفسير ظاهره الإختلاف

وفى الحقيقه أنّ هذه الظاهره مشهوره من القديم إلى يومنا هذا، ولا يختلف عليها اثنان، ومن ثمّ لا تحتاج إلى مزيد من الأمثله. فالإختلاف هو الذى أوصل الإنسان إلى السفسطه والإلحاد، أو أرسله إلى الغلو أو إلى التوحيد بمراتبه. ومن ثمّ لا يخلو الحال: إمّا أن تكون الآراء المختلفه فى القضيه الواحده حقاً فيلزم أن تكون الشريعه متعدده ولا معنى للتخطئه حينئذ، وإمّا أن يكون واحد منها حقاً والباقي خطأً فالأفهام تيه وضياح، وإمّا أن تكون معبّره عن حاله تكامليه متطوره وأنّ كلّ رأى لا يعنى أنه آخر أفق الواقع، وإنما هو اكتشاف لجزء من الحقيقه [ يكمله ويطوره الرأى الآخر ] وحينئذ لا- قداسه لرأى ولا- مبرّر لإلغاء الآخريين وحذفهم. وعدم إمكان الجمع بين المختلفات لا يدلّ على تقاطعها سلباً، حيث يمكن للعلم أن يتطوّر فيجمع ويلائم بينها.

والإحتمال الأخير هو الحق؛ لأنّ التناقض ينشأ من نظر المتابع

للإختلاف بين الآراء وأنها متباينه، فى حين أنه قد لا- يكون هناك تباين فى الواقع. فالتقابل فى العدم والملكه والضدين والمتضايين وإن كان يرجع لبا إلى تقابل التناقض، إلا أن لمس التناقض يكون من خلال لمس التقابلات الأخرى، فَمَن لمس التنافر بين (أ) و (ب) يفهم التلازم بين (أ) و عدم (ب) وإلا لزم اجتماع النقيضين (ب) و عدمه، ولكن لا يمكن الجزم بالتنافر بين (أ) و (ب) لاحتمال أن كلا منهما يحكى جزء الواقع.

### تأثير العلوم فى المعرفة الدينيه

المؤاخذة الخامسه: واحده من المسلّمات عند الجميع أن العلوم متكافله يخدم بعضها بعضاً، وهو مشهور لكل من مارس البحث فى علم من العلوم.

والفهم البشرى للطبيعه والكون [ فى شتى أبعاده وجوانبه ] فى تطوّر دائم وبشكل سريع وملحوظ. ومعه لا- يمكن دعوى ثبات العلوم العقلية فضلاً عن ثبات فهم النص الدينى، وإنما لابد أن تتغير.

وبصياغه ثانيه [ تنسجم مع ما تقدّم منا ] أن الدين فى كل أبعاده المعرفيه والقانونيه نسخه أخرى عن الكون، فالفروع نسخه أخرى عن حقائق الأفعال وملاكاتهما التكوينيّه، والمعارف نسخه عن حقائق الكون، ومن هنا كان الدين معرفه كونيّه، وكان القرآن ذا وجودات أربع: كتيبى ولفظى وذهنى وعينى، ووجوده العينى هو الكون، و وجوده الكتيبى يحكى الكونى.

ومن ثمّ كلما ازدادت معرفتنا الكونيه بتوسط العلوم التجريبيه الإنسانيه والعقلية، أثر ذلك على المعرفة الدينيه لأنهما وجهتان لشيء واحد، فتغيّر أحدها يؤثّر على الآخر لا- محاله؛ ومثله العكس [ كما اعترف به البعض ] فإنّ ذا العقل الفلسفى الدينى تنعكس خبرته هذه على نتائج تجاربه.

### لا رأى يمثّل الحقيقه

المؤاخذة السادسة: واحده من أسباب تولد الضروريات والمتواترات أن يصوغ مفكّر نظريّة ذات أسس ضعيفه، ولكنّه لقوه شخصيته وهيمنته توحى لمعاصريه بمتابعته بل والدفاع عنه أحياناً، وتأتى الطبقة الثانيه وتدعن إجلالاً وإكباراً من دون أن تتعمق فى هذه النظرية. ويزيد فى النظرية رسوخاً وانتشاراً أنّ العامه فى كلّ طبقه تتبع علماءها، وهكذا حتى تأخذ هذه النظرية طابع المسلمات وتتجذّر فى النفوس خاصه فى الطبقات اللاحقه وبعد مرور عشرات السنين فضلاً عن المئات منها، حتى تصل الحاله إلى حدّ لا يلتفت إليها أحد تفصيلاً، وإنما يتم التعامل معها ارتكازاً، ولو التفت أحد وأخذ يفكّر فإنه يواجه كونها مسلّمه ضروريه.

ومع هذا كيف يمكن الحكم بأنّ كلّ الضروريات صائبه؟ وكيف يمكن قبول مسلمات وهى فى بدء وجودها خاطئه؟

من كلّ ما تقدّم يتلخّص: أن لا- رأى يمثّل الحقيقه على إطلاقها، وأن لا ثبات فى الفهم البشرى، وبالتالي لا قداسه لرأى، ولا خطوط حمراء يحظر تجاوزها، وإنما كلّ شىء يمكن نقده وإعادة التفكير به وتطويره وتجديده.

### نتائج تلك المؤاخذات

وفى الختام أنّ النتائج التى يتوّخونها من هذه المؤاخذات يمكن تلخيصها ضمن:

[ ١ ] وجوب حذف فكره التخطئه والتناقض والتدافع من قاموس الفكر البشرى.

[ ٢ ] كلّ ما توصل إليه الإنسان متغير، ولا معنى للثبات بعد أن كان قابلاً للتغيير زياده ونقيصه، بل التخطئه من رأس. ومن ثمّ لا بدّ أن لا- يحصل يقين وإدعان وإخبات وإنما كلّ ما هو منهجى هو إبداء احتمالات وتصورات، ولا يخفى أنّ هذا نوع من السفسطه وإن نفوا عن أنفسهم ذلك.

[ ٣ ] دوام النقد والفحص والتنقيب. وهو جيّد لولا- أنهم جعلوه نتيجة للأمر الثاني، وأنه مع الجزم لا يبقى مجال للسؤال ولتحجّر الإنسان، ويعمّ ذلك حتى الضروريات العلميّة والدينيّة.

[ ٤ ] عدم اعتماد الفهم الدينيّ إلّا- بعد الإحاطة بالعلوم المعاصره، وإلّا- كان فهماً متخلفاً، وهم يعتبرون هذا المحور مغزى فكرتهم.

### تهيئه للجواب عن الملاحظات

ومقدّمه له نلفت النظر إلى مجموعه من الأمور المنهجيّة في كيفية التعاطي مع هذه الإشكالات وأجوبتها:

الأمر الأول: إنّ النفس الإنسانيّة ذات جنبتين: إدراكيّة وعملية [ وعلى أساسهما تنقسم صفاتها إلى قسمين ] وقابليّات النفوس في كلتا الجنبتين مختلفه؛ فقد تكون قابليه النظرية واسعه دون العمليه، وقد يكون العكس، وقد تكون ضعيفه في الجنبتين، وقد يكون العكس.

ومعالجه الإنسان للمسائل النظرية غالباً ما تتأثر بأمراض الإدراك وبالجانب العملي، ومن ثمّ [ بالإضافة إلى سلامه الموازين وسلامه التطبيق ] احتاج في تأمين سلامه معالجاته إلى الصّحة النفسيّة والموازنه بين الصفات وعدم إفراط بعضها وضمور الآخر، وإلّا- فقد يدخل الإنسان في متاهات الإشكالات وأجوبتها، ويصاب بمرض الشك وعدم الجزم والاستقرار حتى على ما هو صائب.

وقد التفتت النصوص إلى مساوئ الجدل [ عموماً حتى ما كان على حق ] إلّا أن تكون هناك مُمكنه علميه وعملية.

الأمر الثاني: يلاحظ أنّ مجموعه من المفكرين المعاصرين [ الذين سمحوا لأنفسهم نقد المعرفة الدينيه وتحليل النص الديني ] ليسوا من ذوى الإختصاص في هذا الجانب، أو أنهم مختصون في شعبه إلّا أنهم توسّعوا في دراساتهم لكلّ الشعب، فتجد البعض يتناول الخلاف الأخباري الأصولي من زاويته العلميّة، فيحلّله ويدرس خلفيته ويحكم لصالح أحد الطرفين، أو يحاول التوفيق بينهما، أو

ينقدهما معاً من دون أن يكون مختصاً بعلم أصول الفقه.

الأمر الثالث: لم يَجْرِ جُهد بشري مثل ما جرى حول اللغة العربيّة، فهي التي كانت في الهجره من حيث الممارسه الإرتكازيه في أوج قمتها الأدبيه، ومن ذلك الحين وعلى مدى أربعه عشر قرناً تظافرت الجهود العلميه الأدبيه في تحليل هذه اللغه ودراستها.

الأمر الرابع: النص الديني الإسلامي كان محور دراسه مجموعه من العلوم من تفسير وفقه وكلام وشرح الحديث وغير ذلك، وهذا لا نجدّه في نص ديني آخر كالتوراه والإنجيل.

الأمر الخامس: مسائل ومواد الفلسفه مجموعه من مسائل الأدب وأصول الفقه وعلم النقد الأدبي، وليست هي علماً في قبال هذه العلوم.

الأمر السادس: إنّ هناك بوناً شاسعاً من حيث الكيف والعمق والدقه بين أصول فقه الشريعه [الذي يعتمد في الحوزات العلميه] وبين أصول فقه القانون [بما في ذلك القانون الفرنسي] بشهاده مجموعه من طلبتنا الذين مزجوا بين الدراسه الحوزويه والجامعيه، كما لمسنا ذلك شخصياً في بعض المواد المطروحه في أصول فقه القانون؛ حيث وجدنا أنها أقلّ من ابتدائيات كتب الحوزه.

و سرّ ذلك هو تراكم الجهود في حوزاتنا بشكل مكثّف ومن تأريخ بعيد الذي خرّج نوابغ في مجال القراءه القانونيه.

الأمر السابع: إنّ علم أصول الفقه [على حدّ تعبير بعض الأعاضم] هو العلم الحارس لفهم الدين، وقد سبق ممّا في بحث القطع توضيح هذه المقوله والتدليل عليها.

\*\*\*

## عرض الأجوبه

بعد هذه المقدّمه ندخل في الإجابّه عن الإشكالات والمؤاخذات

التي تناولت النص الديني والظهور والظن النوعي وحاولت أن

ص: ١٧٩

تلخص المعرفة الدينيه بالفهم الشخصى.

## الجواب الأول: معطيات الاختلاف

إن الاختلاف منطقياً على قسمين: اختلاف تقابل [ والذى يحمل فى طياته التناقض ] واختلاف مخالفه [ وهو لا يحمل فى طياته التناقض، بل هو ظاهره صحيحه لأنه يعنى التطور، ومن البديهى أن النظرية المطوره ليست ناقضه لسابقتها، وإنما تبنى عليها معتمده لها وشارحه ومفصّله، مثل علم الرياضيات من يوم أسّس، والذى يرجع تاريخه إلى ما قبل المسيح وإلى يومنا هذا. فقد قفزت نوعيه، إلا أن ما وصل إليه اليوم لا يدلّ على فشل الآراء القديمه والشطب عليها، كيف وهى الحجر الأساس الذى هدامهم إلى ما وصلوا إليه اليوم. ]

وغالب الاختلافات فى العلوم الإسلاميه هى من قبيل المخالفه، فإنّ اللاحق يعدّ تدقيقاً وعميقاً وتفريعاً وضرب القاعده للسابق، [ وإن كنا لا ننكر أن هناك تجديداً ونقضاً إلا أنه محدود. ]

فالإختلاف أسلوب منطقى تقتضيه طبيعه البحث العلمى فهو لا- يعبر عن العلمى ولا الإبتعاد عن الحقيقه، وإنما هو الذى يقرب نحو الحقيقه ويساعد على اكتشافها أكثر وأكثر ويعمّق المعرفة البشرىه. فلا بدّ منه للإحاطه بكلّ زوايا الحقيقه. ومثل هذه المعطيات لا- يمكن أن تأتى من الإختلاف التناقضى ويستحيل أن يؤدّى إلى هذه النتيجة. وإنما يأتى من الإختلاف بنحو التخالف، حيث يكون فى كلّ من الطرفين صواب وحقائيه، وإلا- لما التزم به قائل لو كان بطلاناً محضاً، ومن ثمّ فالإختلاف بينهما ليس فى كلّ شىء.

## الإختلاف عبور عن حدود السداجه فى إدراك الواقع

ومن ثمّ ذكرنا مراراً أنّ واحده من مناهج المعرفة استلال حيثيه الصواب فى كلّ نظريه وتجميعها كى تصبح نظريه أكثر شموليه وتعبيراً عن الحقيقه. ومن الخطأ تخطئه نظريه بشكل كامل فى مسأله



من المسائل، وإنما لابدّ من البحث في كلّ منها عن جهه المطابقه للواقع وفرزها عن الجهات الأخرى التي لم توفّق فيها. فمثلاً: الخلاف الأصولي الأخباري ظاهره صحيه بعد أن كان كلّ من الإتجاهين يشير إلى بُعد من الحقيقه. فالنزعه الأصوليه لَمّا كانت تجرّيديه إلى حدّ أوصلت إلى الإنسداد أبعّدت أصحابها عن جَوّ الروايات مما جاء التشدّد الأخباري في وقته ومحلّه حيث أعاد المسيره العلميه إلى توازنها، ومن جهه أخرى كانت فائده الإتجاه الأصولي من الشيخ المفيد و إلى البهبهاني [ أي مرحله ما قبل إفراطه ] أنها قضت على مساوي الإتجاه الأخباري من الجمود والتخليط وعدم الدرايه في الحديث.

وحيثما نستنتق الروايات نجد أنها تدلّ على ما ذكرناه وبوضوح من قبيل: «إضربوا بعض الرأى ببعض يتولّد منه الصواب»<sup>(١)</sup>، وأمّثال ذلك من التوصيات المنطقيه التي أهملها المنطق الأرسطي حيث ركّز على الموازين الإدراكيه وأهمّل البحث في القوى العمليه، مع أنّ لها مدخلية في سلامه النتائج.

والخلاصه: إنّ عدم الإختلاف نكبه بشريه حيث توقف الإنسان عند حدود السذاجه والبساطه في إدراك الواقع، والشىء المثالي هو الجمع بين المناهج والآراء، فهو الذي يجنّب الإنسان الإفراط، وبالتالي يفتح له الطريق للإلمام بالواقع أكثر وأكثر.

فمطلق التعدد لا- يعبر عن التناقض، بل غالباً ما يكون علامه على التطور، مع العلم أنّ كلاً من النافى والمثبت يحتاج لتعزيز رأيه إلى الإستقراء، ونحن قد لمسنا ما ندّعيه من خلال ممارستنا في العلوم الدينيه.

## الجواب الثاني: هو النقض

على البشريه جمعاء بمختلف لغاتها أن لا تعتمد على ما تفهمه من

ص: ١٨١

تراثها التاريخي [ على أساس الإشكالات المتقدّمة ] في حين أنّنا نرى العكس تماماً، حيث نشهد توجهاً لفك رموز اللغات الحجرية والمسمارية من أجل التوفر على قراءه الآثار ودراستها. ومثل هذه المحاولات وإن كانت غالباً ظنية إلا أننا لم نسمع من أحد أنه ادّعى أنها مضطربة مشوشة لا تعبر عن الواقع شيئاً.

## الجواب الحلي

وحله أنّ قوالب اللغة وقواعدها موجوده منذ كانت اللغة وما دامت، واللغه مهما تغيّرت تبقى هناك ثابت لم تتغير، فقواعد اللغة والنحو والصرف لم تتغير كلها.

كذا نفس المعاني التي هي قوالب ذهنيه للحقائق الخارجيه، فيها ثابت لم تتغير. نعم، تزداد وتتكاثر مع بقاء السابق على حاله، فماهية التراب هي هي حتى بعد اكتشاف أنه ليس عنصراً، بل مركب من مجموعه عناصر.

فالألفاظ وموازينها والمعاني وقوالبها هي الجسور لتوليد المعاني الجديده، ولولاها لما أمكن التطور، مع قبولنا ظاهره النحت والتغير والخطأ، إلا أنها تبقى محدوده. ومع ذلك هناك رقابه ورصد ومنهج من قبل الباحثين وبشكل دؤوب لفرزها وتشخيصها، وليست حاله معدمه مشوشه مضطربه. ومع كلّ هذا لا يمكن لمثل هذه الاختلافات أن تسلب النتائج قيمتها ووزنها.

ويؤكّد ما ذكرنا أنّ خبراء الأدب والقانون جميعاً يقفون بشكل مضاد للإشكالات المذكوره، في قبال أصحاب الإشكالات الذين هم غالباً ليسوا من ذوى الاختصاص في علوم قراءه النص.

## الجواب الثالث: ظهور بطون القرآن تدريجياً

هناك حقيقه صعبه [ كما دلّت الروايات على ذلك ] وهي ظهور تأويل القرآن على صعيد التأويل الخارجى العيانى، ويقصد منه مجيء البطون على منصّه الظهور بحيث يكون ظاهراً للجميع بعد

أن كان خاصاً بالبعض.

والإعتقاد بالتأويل من أعرق العقائد الإسلاميه عند جميع الفرق والطوائف، غايته أن البعض خصّ التأويل بالله تعالى.

من جانب آخر: تسالم العقل البشرى على استمرار مسير المعرفة البشريه ودوامه وأنّ الحقائق لا تقف عند حدّ، حتى أن بعض الفلاسفه يعتقد أن المسيره لا تنقطع مادام الخالق خالقاً والمخلوق مخلوقاً؛ لأنّ الخالق لا متناه.

وقد ألفتنا إلى أنّ القرآن بوجوده الكتبي يوازي الكون فهو صفحه عنه، فكما أنّ المعرفة البشريه الكونيه فى حركه مستمره، كذا فى المعرفة القرآنيه و الدينيه، فيظهر تدريجياً من بطون القرآن ما لم يكن ظاهراً. ومن ثم قيل: إنّ الظهور نسبي.

ومن هنا كان الشك والتساؤل منهجياً إذا كان من أجل الوصول إلى نتائج أكبر وإذعانات جديده وحقائق لم يتوصل إليها بعد؛ إذ بدونه يراوح الإنسان فى مكانه عند الحقيقه الناقصه المبتوره. كذا النقد والشك الذى يحدّ من معرفه الإنسان، بل يربك عليه حتى معلوماته القديمه ويحولها إلى مجموعه تصورات وشكوك فهو غير منهجى ومرفوض، بل يخالف ما فطر الإنسان عليه من أنّ الشك مقدمه لليقين.

### بين حدّين: الشك واليقين

من هنا فالباحث بين حدّين خطيرين، حيث لا- يمكنه أن يتنازل عن الشك والسؤال فالفحص والتنقيب إلّا- أنه فى معرض الإرتكاس فى هذا الشك وعدم الخروج منه إلى حقائق جديده، كما ابتلى به البعض، حيث افترض أنّ ما يتوصل إليه الإنسان لا يتصف بالثبات والقداسه، فلا يمكن الإذعان به والعمل على أساسه.

### ثبات معرفه الواقع

ولكن الحق أنّ هذا الوصول النسبى للواقع ومعرفه شىء من

الحقيقه بمقدار ما هو وصول، له ثبات وقداسه لا يمكن تقويضه والإستهانه به؛ لأنّ غايه ما يثبت الدليل هو تطوّر الفهم، وهو يعنى عدم التناقض بين النتائج وإن تناقضت فى الحدود، أى فى بُعد (بشرط لا-) وأما على مستوى الماهيه اللابشرط فلا تناقض. وبالتالي فالإختبات لا بدّ منه بمقدار ما وصل إليه الإنسان، ويكون مقدساً بهذا القدر. نعم، ليس من حقه أن يلغى وينفى ما عداه من دون دليل؛ إذ وصوله لا بدّ أن لا يؤثر على عدم وصوله وبالعكس، فلا بدّ أن يبقى على حاله الفاحص المتأمل المتدبر لا على حاله الشك والتردد والحيره، كما لا على حاله الجزم المطلق وأنّ ما وصل إليه هو كلّ شىء. والطرف المقابل يذعن بالوصول النسبى إلاّ أنه يأخذ نتيجة مناقضه، وهى حاله التردد والشك التى لا تنسجم إلاّ مع فرض التناقض لا مع الوصول النسبى، وإلاّ فهو لا ينسجم مع عدم الجزم بتاتاً وعدم التوقير وعدم الحرمة لفكر أو اتجاه. (١)

### التردد مع وجود الدليل وكذا الرفض من دون دليل غير منهجى

وقد ألفت الأئمة (عليهم السلام) إلى ما ذكرناه، حيث ورد: «لا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا وَ يَقِينَكُمْ شَكًّا» (٢). وهو عبارته عن أنّ التردد [والذى قد يصل

ص: ١٨٤

١- (١). ما ذكرتموه صحيح بالنسبه إلى عدم الجزم المطلق الذى هو سفسطه مبطنه، ولكن ذلك الطرف يدعو على ضوء نظريته وإشكالاته إلى عدم إلغاء الآخر بالتفسيق والتكفير والتسخيف، لأنّ كلّ الإتجاهات الأخرى صحيحه نسبيه، نظير ما هو موجود فى العلوم التجريبيه. وقد أقرتم ذلك حيث منعمت من الإنكار، وإن ذيلتموه بقولكم من دون دليل، فهل مع الدليل يعنى أنّ الفكره أخرى مناقضه، فالإتجاه السنّى بكلّ حيثياته - مثلاً - يعدّ مناقضاً للإتجاه الشيعى، ومثله الإتجاه الإلحادى مع الإتجاه الدينى، والإتجاه الإسلامى مع غيره من الإتجاهات، فإنّ فى هذا وأمثاله نحن ننكر ما يتبناه الطرف الآخر ومع الدليل أو بلا دليل، وهل حينئذ مناقضه أو لا؟ ومع مناقضتها فكيف كانت غالب الإختلافات ليست بنحو المناقضه؟ [المقرر]

٢- (٢). المجلسى، بحار الأنوار ٣٦/٢ (كتاب العلم، الباب ٩: استعمال العلم، والإخلاص فى طلبه وتشديد الأمر على العالم، الحديث ٤١، عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

إلى حالة الإنكار مع وجود الدليل الموصل [ غير منهجى، بالمقابل إلغاء الآخر ورفضه من دون دليل غير منهجى أيضاً.

بل ألفتنا سابقاً إلى أنّ الإذعان والإخبات والإعتقاد كمال وجودى للإنسان، ومن ثمّ لا- نغالى فى القول إذا قلنا: إنّ الإعتقاد والجزم والركون من مقدمات غير صحيحة [ كما فى العقائد الفاسده ] أسلم من التردد الشاك مع المقدمات الصحيحه، على كلّ من السلبات الموجوده فى مثل هذا الإعتقاد والمرافقه له من التقصير فى البحث إلى غير ذلك، إلّا أنه توفر على ايجابيه الإخبات التى تعنى إذعان قوى الإنسان العمليه الغريزيه للعقل النظرى. وهذا كمال نسبي دنيوى يفتقده المتردد، المعبر عن انفلات قواه العمليه وعدم السيطرة عليها.

فيتلخّص: أنّ تحليل الطرف الآخر لظاهره الإختلاف صحيح، ولكن النتائج والأهداف التى تبناها جاءت مناقضه لما ذكره، بل هى سفسطه مبطنه.

### **الجواب الرابع: الإختلاف دليل على وجود ميزان للفهم**

قبول الإختلاف والتعدد ثمّ الدعوة إلى التنقيب والفحص هو بنفسه دليل وجود ميزان نوعى، وإلّا- لم يكن معنى للإختلاف والتخاصم والتحاكم ومناقشه البعض للآخر.

وبعبارة أخرى: نفس كلام الميرزا القمى [ عدم إمكان وجود مداليل متعدده لآيه واحده ] آيه وجود مشترك فى الفهم وميزان نوعى، على ضوئه تمّ الحكم بعدم وجود مداليل متعدده، بل الجزم بتطبيق ذلك المشترك على الآيه، وإلّا لم يحكم بخطأ الأكثر من الواحد. ومثله تعبير المعاصرين بتبدل الأفهام دليل وجود المشترك، كذا الإذعان بالتطور يلازم وجود الواحده والقاسم المشترك. وذلك لأنه مع التكثر البحت والمغايره الصرفه والتباين التام لم تكن نسبه بينها ولا سنجيه ولا علاقته، فلم يكن معنى للتحول والتبدل والتغير،

كما لم يكن معنى للإختلاف بالتخطئه والتناقض. (١).

بل ذكر الأعلام [ وهو الحق ] أنّ الكثرة بما هي كثره [ من دون أن ترجع إلى وحده ] مستحيله لا وجود لها في واقع ولا في حقل من حقول المعرفة، وكان دالاً على عدم وحدانيه الله؛ لأنها آيات متخالفه السنخ، وأنها وجود نازل من سلاسل مختلفه المبدأ.

بل هم في عين نفيهم للوحده أذعنوا بها، وفي عين نفيهم للتقييد بالخطوط الحمراء أذعنوا به، وفي عين نفيهم للمطلق آمنوا به، وذلك في القضية التي أسسوها وهي (لا ثابت ولا مطلق، وإنما كل فهم متغير وشخصي) وفرضوها هي القضية الأم لكل العلوم.

### الجواب الخامس: تأثير البيئه في قراءه النص

ما ذكر [ من أنّ قارئ النص الديني لا- يتمكن من التجرد في قراءته، وإنما يأتي إليه مع ما يحمله من ثقافه ورواسب اجتماعيه وبيئيه ] صحيح ولكنه ليس أمراً سلبياً وإنما هو إيجابى.

### في جانب الموضوع

بل هو ضروره لا بد منها في قراءه النص القانونى في طرف الموضوع؛ لأنّ الفقه يعنى بملاحقه الموضوعات المستجده وتصنيفها في الموضوعات الكليه لمعرفه أحكامها [ انطلاقاً من شموليه الشريعه ] والموضوعات المستجده هي وليده البيئه والمجتمع والظروف المتنوعه المحيطه بالإنسان.

ومن هنا نُقل عن العلامة الطباطبائى أنّ الأمه تحتاج في كلّ عقد

ص: ١٨٦

١- (١). [س] الإختلاف دليل وحده الواقع واضح، أمّا كونه دليل وحده الميزان والطريق فما زال غير واضح، والذي هو محور حديثنا؟ [ج] بل دليل وحده الطريق والميزان أيضاً، إذ مع فرض تخالف الأفهام سنخاً لكانت معلومتين منفصلتين، فلا معنى للإختلاف وتخطئه البعض للآخر والتناقض، ومن ثمّ ذكروا لتحقق التناقض وحدات لا بد من توفرها كي يتحقق التناقض، ومع عدم توفرها ولو في الجملة لم يكن تناقضاً، ولكانت كلّ قضيه صادقه.

إلى تفسير جديد. ولا يقصد من ذلك خطأ السابق وإنما يستنتق منه الحلول لما استجد من موضوعات ومفاهيم هي نتائج بيئه الإنسان وثقافته الجديده.

### فى جانب المحمول

وأما من جانب المحمول فالقارئ الذى يأتى إلى النص [ مع ما يحمله من رواسب ] إن كان من دون مراعاة الموازين الأدبيه والقانونيه فما يخرج به من نتائج لا يمكن الأخذ بها واعتبارها، لافتقادها الغطاء العلمى، وإنما هى فهم ذاتى شخصى ليس أكثر. وإن كان مع مراعاة الموازين ومع ذلك كانت الثقافه الخاصه لها تأثير فى استنتاج النص فهو لا يكون إلا مع تشكيل هذه الخلفيه قرينه قطعيه. ومثل هذه لا مشكله فيها بل لابد منها كى تكون دراسه النص مستوعبه وكامله.

### التخطئه فى الجمله لا بالجمله

على أساس هذه الضابطه يفهم أنّ التخطئه المطلقه للآراء غير صائبه، كما أنّ التصويب المطلق وأنّ أفهام الجميع صائبه حتى ما لم يكن برهانياً غير صائب، وإنما الحق ما عليه الإماميه من التخطئه فى الجمله لا- بالجمله. نعم، دائره العذر لا- تخص الرأى الصائب، وإنما تعم الآراء الخاطئه إذا كانت مع استفراغ الوسع.

وقد أفتنا سابقاً إلى أنّ حيويه الفحص ومحفره يكون مع التخطئه ولكن لا المطلقه، إذ التصويب المطلق ومثله التخطئه المطلقه يشلان الحركه العلميه ويؤثران على نموها.

### دور العلوم فى تشكيل قرينه الفهم

فالتبيجه أننا نقبل ما ذكره هؤلاء [ من تأثير تكافل العلوم والرواسب الفكرية والإجتماعيه وغيرها فى استنتاج النص القانونى ] ولكن بمقدار ما تشكّل قرينه قطعيه، وإلا كان الميزان هو المحكم

فى تخطئه مثل هذه الأفهام الشخصيه. كذا نقبل تغير القرائن العقليه ولكن لا نتنازل عن قرينه قطعيه إلا إلى أخرى نظيرها، لا أن كل فهم ولو كان بقرائن استحسانيه نحكم بصحته، كما لا نحكم بخطئه وعدم حجّيته مع مثل هذه القرائن.

### دور المعرفة البشريه فى مستوى المراد الجدى

وأما على صعيد المعارف فمع تطوّر المعرفة البشريه يحصل تغيير على مستوى المراد الجدى، بمعنى أنه تتفصل بعض الأمور المبهمه وتظهر جنبات لم تكن من قبل مكتشفه. وأما أصل المعنى بما له حدّ وعلى مستوى المدلول الإستعمالى والتفهيمى فلا يتغير.

فقوله تعالى: (بَغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُونَهَا) (١) - مثلاً - حيث كانت واحده من التفسيرين لها أنه بدون عمد مرئى، وكان يتصور آنذاك أنه حطب وما شاكل ذلك، وبعد اكتشاف قانون الجاذبيه وأنه هو العمد لم يؤثر ذلك على ظهور الآيه فى مرادها الإستعمالى والتفهيمى، نعم أثر على المراد الجدى.

### الجواب السادس: المعرفة ليست على وزان واحد

ألفتنا فى بحث الإعتبار إلى أن المعرفة العقليه النظرية والعملية ليست كلها على نمط واحد من حيث الوضوح والخفاء. فهناك دائره البديهيات [ التى هى قمّه فى الوضوح مع حفظ التفاوت بينها طبعاً ] ثم كلما قربت المعلومه من البداهه كانت أوضح، وكلما ابتعدت عنها كانت أكثر خفاء وأكثر نظريه.

وأشرنا هناك إلى أن معيار القرب والبعد هو الكليه والجزئيه بمعنى السعه والضيق [ حيث إنّ القضيّه كلما كانت أكثر سعه كانت أكثر وضوحاً ] حتى تصل إلى البديهيات التى هى الكلّيات العامه فى

ص: ١٨٨



المعرفة البشرية. وهذا المعنى نلحظه في الحضوري والحصولي، حيث إن الأول أكثر وضوحاً من الثاني مع حفظ التفاوت في الأول كما هو في الثاني.

### تغاير شاكلة الإعتبارات

كما نلحظه في الإعتبارات [ أعمّ من كونها شرعية ووضعية ] حيث إنها ليست على شاكلة واحده، وإنما منها الإعتبارات الفوقانية الأمّ [ والتي هي بمنتهى الوضوح، وأدلتها قطعية ] وتأخذ بالنزول فالإبتعاد عن الوضوح، مع الإلتفات إلى أنّ منطق الإعتبار هي في المساحة التي يعجز العقل عن اكتشافها [ وهي الجزئيات بحدّ لا ينالها حتى العقل النظري. ]

ومن ثمّ يتلخّص: أنّ المعرفة البشرية ليست على وزان واحد، وإنما تتفاوت بالوضوح والخفاء. فالمعرفة الحضورية أوضح من المعرفة الحصولية [ لأنها من دون واسطه، والحصولي بواسطه المفهوم ] والمعرفة الحصولية العقلية أوضح من المعرفة ذاتها الإعتباريه.

كما أنّ لكلّ واحد من الثلاث [ الحضوري والحصولي والإعتباري ] بديهياته ونظرياته وكلياته وجزئياته، وأنّ النظرية تتعمق كلّما ابتعدت عن المركز والمحور. والإختلاف في المنهج والرأى وبالتالي الفهم وما يرافقه من ظواهر حاده كالشجار والنزاع والخصومه يشتدّ كلّما كانت المسأله نظريه أكثر.

وهذه سنّه كونه في كلّ علم بما في ذلك الشريعة في بعدها القانوني والمعرفي.

وإنما أشرنا إلى ذلك لبيان خطأ المنهج الذي يطلب وضوح كلّ المعارف البشرية على حدّ وضوح البديهيات، فإنّ ما يطلبه هذا المنهج غير ممكن لما ذكرناه من أنّ العلم الحصولي أقلّ وضوحاً من العلم الحضوري، وهو على درجات ثمّ ينقل للآخرين عبر الألفاظ،

فكيف نطلب من اللفظ أن يكون واضح الدلالة على حدّ العلم الحضوري؟! (١)

فالدليل الظني وإن كان في أدنى درجات الظن، إلا أنه مع توفر الميزان يكفي في إثبات المسألة، لأنّ المبنى هو الإكتفاء بالدلالة الظنية، فهي تكفي في الفتوى وتكون معذّره. (٢)

### الظاهر والباطن في كلام الله على مقتضى السنّة الكونية

ويعرف ممّا تقدّم أنّ ما ورد [ من أنّ في كلام الله سبحانه ظاهراً وباطناً] هو على مقتضى السنّة الكونية، فلا يتوقع أن يكون كلّ المراد بدرجه الظاهر. وأتينا نجد في ما ورد في بيان حكمه امتحان الحق سبحانه عباده بالفتنه والشبهه [ (إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ) (٣) ] والذى دلّت عليه الروايات [ ما ذكرناه من أنّ طبيعه ترمى المسائل أنها كلّما ابتعدت عن المركز كانت أقلّ وضوحاً وأكثر خفاءً فاخْتِلافاً الموجب للشبهه والفتنه فيها.

وعندما نرجع إلى القرآن نجد بوضوح أنه تعالى يوبخ الكفار على

ص: ١٩٠

١- (١). [س] الألفاظ وإن كانت بطبيعتها أضعف كشفاً عن الواقع [لأنها تعبر عن العلم الحصولي وهو يحكى الواقع] ولكن الإشكاليه المشاره في الألفاظ أنها منقوله لنا من مئات السنين، وبالتالي لا يمكن فهمها على حدّ فهم بعضنا للآخر في ألفاظه. ومثل هذه المشكله ليست سنّه تكوينيه حيث لا نظير لها كي نقول: إنّ غايه ما يمكن هو هذا النمط من الوضوح، ومن ثمّ يمكن أن يدعى أنه لا- يحصل منها وضوح إطلاقاً؟ [ج] لها نظير وهو دراسه اللغات القديمه جداً التي هي أقدم من لغه الإسلام كالسريانيه.

٢- (٢). إلا- أنه غايته أنه معذّر وهو لا يعنى أنه الواقع، ومن هنا في تصوري أنّ حلّ هذه الشبهات في ما يرتبط بالقانون أننا لا ندعى الوصول إلى الواقع، وإنما كلّ ما هناك حكم ظاهري منجز ومعذّر قد يكون في الواقع مصيباً وقد لا يكون. فما بأيدينا هو اجتهاد وفهم للإسلام لا واقع الإسلام، إلا أنه فهم منضبط يكون معذّراً في قبال الفهم الذاتى الذى لا يخضع لضابطه فلا يكون معذّراً؟ [المقرر]

٣- (٣). الأعراف / ١٥٥

مطلبهم [ أن تكون المعارف فى الوضوح على وتر واحد ] فالقرآن ىرد عليهم أن المعرفة ليست على وتر واحد، فالغيب ليس كالحس مثلاً. فلا يتوقع أحد أن يكون وزان الوضوح فى كل الإعتقادات بشكل واحد، وأن مثل هذا المطلب اقتراح على الله تعالى بما يخالف سنته التكوينية، فهو ضلال ما بعده ضلال (أن يؤتى صُحُفاً مُنَشَّرَةً). (١)

والخطر الذى وقع به البعض اليوم أنه ما إن تطرح مسأله فى المعرفة الدينيه ليس الدليل فيها كالدليل على التوحيد فى وضوحه يستخف بها، فى حين أن السير المنهجى يفرض الخضوع للسنة الكونية والإقتصار على المتاح تكويناً لنا، بدلاً من الرفض والإنكار الذى هو عين السفسطه، وبدلاً من التصويب المطلق. وفى ذلك كله نوع من الكبر الذى هو وضع الذات فى غير محلها.

كيف والنسبى (صلى الله عليه و آله) يتلقى المعرفة حضورياً، ولكن على شكل درجات [ وحي، ومن وراء حجاب وبواسطه الرسول جبرئيل ] ومعه لا أساس لمثل هذا المطلب فى التكوين وهو أن تكون تفاصيل العقيدة بوضوح أصل التوحيد.

### الجواب السابع: التقطيع والنقل بالمعنى

إن التقطيع يشبه النقل بالمعنى، حيث يلاحظ أنه من الظواهر السائده عند العقلاء، فإن الحادته الواحده ينقلها العقلاء بشكل مُقَطَّع لكل شخص بحسبه. بل كما ألفتنا أن هذا العمل مارسه الرواه المباشرون عنهم (عليهم السلام). (٢) وصرف احتمال الخطأ لا يؤثر على ظهور المقطع، فإنه

ص: ١٩١

١- (١). المدثر/ ٥٢

٢- (٢). [س] ما هو الفرق بين النقل بالمعنى والإجتهد بالدقه؟ وعلى أى أساس أُلحق التقطيع بالنقل بالمعنى دون الإجتهد، مع أن فيه إعمالاً للفهم، فهو حجّه على صاحبه لا- غير؟ [ج] إن الإجتهد يتكفّل الوصول إلى المراد الواقعى للمتكلم من خلال ملاحظه ودراسه مجموع كلماته ومقولاته حتى المنفصله والجمع بينهما، فى حين أن النقل بالمعنى لا يعنى إلا بالمقوله الواحده. وليس معنى ذلك أن إعمال الفهم وتحديد مدلول الكلام الواحد [كما نلاحظه فى طريقه الفقهاء عندما يتناولون النصوص واحده واحده ودراسه مفاد كل منها على حده قبل الجمع والمقارنه بينها] كلّه من النقل بالمعنى؟ كلاً، وإنما الإجتهد يتصور فى الكلام الواحد عندما يكون بصدد استخراج المراد الواقعى النسبى من الروايه، والنقل بالمعنى مرتبط بالمدلول الإستعمالى والتفهيمى لا غير، ومثله التقطيع.

موجود فى النقل بالمعنى أيضاً<sup>(١)</sup> بل وحتى فى نقل اللفظ. والأصل اللفظى العقلاى هو الذى ىنفى مثل هذا الإحتمال بعد الإلتفات إلى أن الراوى مارس التقطیع مع التفاته وأمانته.

نعم، إذا لمسنا قرائن توجب الظن بوجود خطأ فى عملیه التقطیع أو النقل بالمعنى لابدّ من الفحص؛ إذ لا تجرى حينئذ أصاله عدم الإشتباه كما هو الحال فى روايات عمار الذى كان مبتلى بالعجمه.

### عدم وجاهه بعض التفاصيل

ومن هنا يتضح عدم وجاهه تفصیل البعض بین العلم بالتقطیع وعدمه بنفى الحجّیه فى الأول دون الثانى، اللهم إلا أن يكون التقطیع المعلوم بسبب العلم بغفله الراوى أو العلم بضیاع ورقه من الوصیه - مثلاً - فإنّ الأصل لا ىجرى والظهور لا ىعتمد.

كما تتضح عدم وجاهه التفصیل أيضاً بین فقاهاه الراوى وعامیته، فیؤخذ بتقطیع الأول دون الثانى، لما عرفت من أنّ التقطیع لا ىعتمد على فهم الإجتهادى و الملكه فى الإستنباط، و إنما ىعتمد على فهم القول المرتبط بالمعنى الإستعمالى والتفهیمى وهو متوفّر فى العامى. نعم، لابدّ من التفات المقطّع [ فقیهاً كان أو عامياً ] إلى ممارسته

ص: ١٩٢

---

١- (١). [س] هل ىمكن أن ننظر إلى النقل بالمعنى كالترجمه بلغه أخرى كما ینقل شخص ما سمعه بالعربیه إلى الفارسیه؟ [ج] فى الترجمه لابدّ من توفّر عنصر الخبرویه بالإضافه إلى خبر الواحد، فلا بدّ أن ىكون المترجم ملتمياً بمرادفات اللغه الفارسیه للعربیه، ولا نحتاج إليه فى النقل بالمعنى بعد أن كان بلغه واحده، والتعامل مع اللغه إرتكازى فطرى.

للتقطيع فى حجّيه ظاهر المقطع.

بل بالتأمل أكثر يمكن القول بأنّ التقطيع أرقى من النقل بالمعنى؛ لأنه بمثابة الإخبارات المتعدده، حيث كان الخبر ذو الفقرات المتعدده فى قوه أخبار متعدده، فتقطيعه لا- يؤثر شيئاً على ظهور المقطع، وليس فيه أى إعمال للإجتهد وإنما هو نقل لخبر من جملة أخبار بتمام ألفاظه.

وبهذه الأ-جوبه يتضح الوهن فى كلّ التفصيلات التى ذكرها القمى التى استهدفت القضاء على حجّيه الظهور من باب الظن الخاص، فلا بدّ من تحكيم موازين الإنسداد، كما ظهر الجواب عن الإشكالات المعاصره مع بيان جملة من المغالطات والإلتباسات التى وقع بها أصحابها.

### دعوى الإنصراف من دون دليل

وفى الختام ولا- يفوتنا أن نعرض بظاهره جرى عليها البعض وهى دعوى الظهور أو الإنصراف أو التبادر من دون التديل عليه ومن دون تقريب وذكر للقرائن والشواهد والضوابط التى ارتكز عليها فى دعواه هذه، ويأتى آخر ويدعى العكس من دون أن يستطيع كلّ منهما إلزام الآخر، مما يوحى عدم وجود ضابطه صغرويه لتمييز النوعى عن الشخصى والموضوعى عن الذاتى، فى حين أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ [وكما ألفتنا] أنّ هناك موازين لفظيه حرّ بعضها فى علوم الأدب وآخر فى الأصول لا بدّ أن يستند إليها الظهور كى يكتسب صفه النوعيه فالحجّيه، ومثله الإنصراف لا بدّ أن يستند إلى شاهد من حال أو مقال كى يأخذ طابعاً علمياً.

وقد أشرنا سابقاً إلى نكته ألفت إليها صاحب الفصول (قدس سره) وهى أنّ هناك نمطين من المجتهدين: الأول: الذى يلتفت ارتكازاً وإجمالاً إلى النتيجة، ولكنّه يحلّل ويدلّل على ما التفت إليه إجمالاً، والثانى: يدخل إلى الموازين مباشره وينساق معها إلى حيث تقوده.

وقد صوّب (قدس سره) الطريقه الأولى وهو على حق؛ لأنّ الطريقه الثانيه تحدّ من أفق المجتهد فتؤطره في إطار ضيق، بخلاف الأولى فإنّها بفضل إحساسه وارتكازه يذهب وراء كلّ ما يمكن أن يكون صالحاً لتأطير هذا الإرتكاز وتشخيص حدوده.

### الظن الشخصى فى حجّيه الظهور

حجّيه الظهور هل هى مشروطه بالظن الشخصى به أو بعدم الظن الشخصى بخلافه؟

صاحب الكفايه أجاب [ وهو على حق ] أنه لا- يشترط، وذلك لما ذكرناه من أنّ الظهور ليس أمراً عشوائياً، وإنما هو منضبط بالعلوم والموازن. وما يقال: من أنّ الظن بالخلاف قد يعبر عن ارتكازٍ ما، جوابه: أنه مع عدم إمكان التذليل عليه لا يمكن اعتماده واتباعه.

و ما يقال: إنّ مثل هذا الإرتكاز يوجب التوقف عن الأخذ بالظهور، جوابه: كلاً، بعد أن كان الظهور مستديلاً، إلا أن يستشهد على الخلاف بشواهد ارتكازيه توجب الإطمئنان بأن ارتكازه لغوى، وإن لم يستطع تحليل هذا الفهم والتنظير له، نظير استشهاد فقهاء الفرس بفقهاء الحله وجبل عامل إذا أجمعوا على فهم متن لغه، وإن لم يستطع فقهاء الفرس تحليل كيفيه فهم الفقهاء العرب لذلك. وأما صرف الإرتكاز من دون تنظير له وتحليل، ومن دون تعزيز له بشواهد إرتكازيه فلا قيمه له؛ لاحتمال أن يكون ذاتياً لا موضوعياً.

## الآراء حول ظواهر الكتاب

### إشاره

هناك مجموعه نظريات:

النظريه الأولى: [ المنسوبه إلى الأخباريين ] النافيه لحجّيه ظواهر الكتاب، ويمكن أن نعبر عنه بنظريه «حسبنا السنّه».

النظريه الثانيه: [ لصاحب تفسير الميزان وأتباعه ] وهى معاكسه للأولى تماماً ويمكن التعبير عنه بنظريه «حسبنا كتاب الله» فى فهمه مآلاً لا ابتداءً.

النظريه الثالثه: [ لبعض العلمانيين ] ومفادها تفخيم شأن العقل فى هذا الميدان ويمكن أن نعبر عنه بنظريه «حسبنا العقل».

النظريه الرابعه: [ لمشهور الأصوليين ]

النظريه الخامسه: [ للسيد البروجردى تبعاً للعلامة المجلسى صاحب موسوعه بحار الأنوار ] ومفادها: أن متن القانون هو القرآن، وسنّه الرسول (صلى الله عليه و آله) متممه للقانون، وسنّه الأئمه (عليهم السلام) شرح لهما.

ومن الحرى فرز جهات الصواب والخطأ فى تلك النظريات ثم صياغه نظريه متكامله تعبر عن الحقيقه بشكل أكبر.

### العلاقه بين الكتاب والسنّه

ثم إن واحده من أسباب التوجه إلى هذا البحث هو تأمين الإجابه للسؤال التالى: ما هى طبيعه العلاقه بين الكتاب والسنّه؟ هل إن كلاً منهما دليل مستقل أو أنّهما دليل بنحو المجموع، وعلى الثانى فهل يكون بنحو الطويله أو العريضه؟

بعدها يقع السؤال عن طبيعه العلاقه بين العقل والنقل و مساحه حركه كلّ منهما وحدود فاعليه كلّ منهما.

والشواهد القرآنيه والروائيه القطعيه المتضاربه كانت وراء تعدد

من هنا كان من المنهجي تصدير الحديث بهذه الشواهد، ثمّ الدخول لعرض النظريات ومناقشتها الحساب.

### شواهد الأخباريين:

الشاهد الأول: جملة من الآيات القرآنية من قبيل: (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) (١) و (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) (٢) و (وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (٣) و (فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ\* لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (٤) و (يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ) (٥) المكرره في سور متعدده، و (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) (٦).

الشاهد الثاني: طوائف من الروايات من قبيل الروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى إلا بالتورث (٧)، والروايات الناهيه عن ضرب القرآن بعضه ببعض (٨)، والروايات الناهيه عن اتّباع المتشابه

ص: ١٩٦

١- (١) . النحل / ٤٤

٢- (٢) . القيامه / ١٧ - ١٩

٣- (٣) . آل عمران / ٧

٤- (٤) . الواقعه / ٧٨ - ٧٩

٥- (٥) . البقره / ١٢٩ وآل عمران / ١٦٤ والجمعه / ٢

٦- (٦) . العنكبوت / ٤٩

٧- (٧) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨٨/٢٧ و ١٨٢ و ١٧٩ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفه تفسيرها من الأئمه، الحديث ٣٤: عن أبي الحسن الرضا(عليه السلام)، والحديث ١٩: عن أبي عبدالله(عليه السلام)، والحديث ٦، عن أحدهما(عليهما السلام).

٨- (٨) . كما ورد عن أبي عبد الله(عليه السلام) عن أبيه(عليه السلام): ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر. (الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨٣/٢٧ \* كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفه تفسيرها من الأئمه(عليهم السلام)، الحديث ٢٢).



القرآني(١)، وحديث الثقلين الدالّ على أنّ القرآن وحده ليس بحجّه، فلا بدّ أن يشفّع ظهوره بروايه.

وما ورد من أنّ: ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن.(٢) أو: لا يفسّر القرآن إلّا من عرف ناسخه من منسوخه ومحكمه من متشابهه.(٣)

الشاهد الثالث: العلم الإجمالى بوجود مخصصات ومقيدات كثيره للعمومات القرآنيه، وأنها لم تصل إلينا كلّها، ممّا يوجب التوقف عن الأخذ بالظاهر القرآني.

الشاهد الرابع: دعوى وقوع التحريف فى القرآن.

وهذه الشواهد وإن لم تصلح دليلاً على مدّعاهم، إلّا أنها ذات قيمه علميه فى نفسها، حيث تدفع مدّعى العلامه المعاكس لمدّعى الأخباريين.

وقد خرّج الأخباريون من هذه الشواهد بنتيجه كليّه هى عدم حجّيه القرآن لنا، بمعنى أنّ دلالتّه ليست حجّه مطلقاً لغير الأئمه (عليهم السلام). فلو عثرنا على ظاهر ليس فى ذيله روايه لا يصح التمسك به، وأمّا مع

ص: ١٩٧

١- (١) . المجلسى، بحار الأنوار، ٢/٢٣٧ (كتاب العلم، الباب ٢٩: علل اختلاف الأخبار وكيفيه الجمع بينها والعمل بها ووجوه الإستنباط وبيان أنواع ما يجوز الإستدلال به، الحديث ٢٩: عن أبى عبد الله(عليه السلام) و١٩١/٢٣ (كتاب الإمامه، الباب ١٠: باب أنهم(عليهم السلام) أهل علم القرآن والذين أتوه والمنذرون به والراسخون فى العلم، الحديث ١٢: عن أبى عبد الله(عليه السلام).

٢- (٢) . الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ١٩٢/٢٧ و٢٠٣ و٢٠٤ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلّا بعد معرفه تفسيرها من الأئمه(عليهم السلام)، الحديث ٤١: عن أبى جعفر(عليه السلام)، والحديث ٧٣: عن أبى جعفر(عليه السلام)، والحديث ٧٤: عن أبى عبد الله(عليه السلام).

٣- (٣) . الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ١٨٣/٢٧ و١٩١ و١٩٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلّا بعد معرفه تفسيرها من الأئمه(عليهم السلام)، الحديث ٢٣: عن أبى عبد الله(عليه السلام)، والحديث ٣٩: عن أبى جعفر(عليه السلام)، والحديث ٥١: عن أبى الحسن(عليه السلام).

وجود روايه فالتمسك صحيح، ولكنه في الواقع تمسك بالروايه لا بالآيه. وتظهر الثمره في حاله عموم الآيه وخصوص الروايه، فإنه لا يمكن التمسك بالعموم، كما نلاحظ ذلك في الآيات الوارده في ذيل الآيه الناهيه عن اللهو.

نعم، قد يظهر من بعض كلماتهم أنّ الروايه إذا دلت على أنّ ظاهر الآيه مراد في الجملة [ كما في حاله كونها مفسّره أو مطبقه لا مؤوله ] أمكن التمسك بالظاهر القرآني بكلّ خصوصياته وإن كانت مفقوده في الروايه.

### شواهد العلامه الطباطبائي

الشاهد الأول: بعض آيات الكتاب العزيز مثل: (إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (١) و (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ\*عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ\*بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (٢) لا مجمل، و (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ) (٣) و (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (٤) و (إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ) (٥) و (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ) (٦) ووصفه بأنه (هُدًى) (٧) و (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) (٨) و (النُّورِ) (٩) و (ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ) (١٠) و أنه يكون (تبييناً

ص: ١٩٨

١- (١). الزخرف / ٣

٢- (٢). الشعراء / ١٩٣ - ١٩٥

٣- (٣). إبراهيم / ٤

٤- (٤). محمّد (صلى الله عليه و آله) / ٢٤

٥- (٥). الزمر / ٤١

٦- (٦). آل عمران / ١٣٨

٧- (٧). البقره / ٩٧ و ١٨٥

٨- (٨). البقره / ٢

٩- (٩). المائده / ١٥

١٠- (١٠). يوسف / ١٠٤ \* ص / ٨٧ \* القلم / ٥٢ \* التكوير / ٢٧

لِكُلِّ شَيْءٍ (١) و (تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ) (٢).

الشاهد الثاني: الروايات من قبيل حديث الثقلين، الدالّ على أنّ القرآن حجّه في نفسه، وإلاّ كان تمسكاً بالسّنّه فقط.

وما دلّ على عرض الأخبار على القرآن (٣) في مقام استعمال حجّيه الخبر، بمعنى أنه علاوه على حجّيته في نفسه لا بدّ أن لا يناقض القرآن.

وفي مقام التعارض لا بدّ في تماميه حجّيته وترجيحه على الآخر أن لا يخالف القرآن (٤).

### رأى العلامة في المتشابه

وعلى أساس هذه الشواهد صاغ العلامة نظريته التي أشار إليها في حاشيته على الكفايه ومقدمه تفسير الميزان وفي ذيل آيه المحكم والمتشابه، بعد استعراضه للأقوال الكثيره في معنى المتشابه

ص: ١٩٩

١- (١) . النحل / ٨٩

٢- (٢) . يوسف / ١١١

٣- (٣) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ح ١٠ \* ج ٢٨، ص ١٠٩، ح ١٠ \* ص ١١٠، ح ١١ \* ص ١١٠، ح ١٢ \* ص ١١١، ح ١٤ و ١٥ \* ص ١١٢، ح ١٨ و ١٩ \* ص ١١٨، ح ٢٩ \* ص ١١٩، ص ٣٥ \* ص ١٢٠، ح ٣٧ \* ص ١٢٣، ح ٤٧ و ٤٨ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩: باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها).

٤- (٤) . [س] كيف نصوّر الفرق بين المقامين، حيث إنّه مفروض أنه لم يخالف الكتاب في المقام الأول، فما معنى عرضه ثانيه؟ وكيف نفسّر مخالفته مع عدم مخالفته في المقام الأول؟ [ج] المخالفه في المقام الأول يقصد منها المعارضه والمناقضه المستقره، وفي المقام الثاني يقصد منها المخالفه غير المستقره كالتخصيص، فإنّ الخبر إن كان مخصصاً للقرآن، وكان الآخر موافقاً للقرآن في عمومه رجّح الثاني، ومخالفه الأول ليست مخالفته لولا التعارض.

وتخطتها جميعاً لعدم انسجامها مع إعجاز القرآن وبلاغته وعريته، بل سميت العربية بالعربية لظهورها، فكيف وقد وصفت عربية القرآن بالمبين.

ومن ثم استقر رأيه (قدس سره) على أنّ المتشابه ليس في مجال الألفاظ ودلالاتها على معانيها، وإنما في الإنتقال من معنى إلى آخر، المسبب عن انصراف أذهاننا عن المعاني الشامخة الرفيعة إلى خصوص المصاديق المادية [ لألفه الذهن لها وأنسه بها. ]

وبعبارة أوضح: أنّ سرّ التشابه هو الغفلة عن وضع الألفاظ لروح المعاني، الذي ألفت إليه الآخوند مقتبساً إياه من الروايات، من قبيل إنّ الله «سَمِيعٌ بَعِيرٌ جَارِحٌ» (١) الدالّة على انطباق السمع على المجرد، الكاشف عن عدم اختصاصه - بالوضع - بالمصداق المادى، فتفطن الآخوند إلى أنّ اللفظ لم يوضع للمعنى المضيق بفرد المادى، وإنما للمعنى بما هو هو الشامل للمصداق المادى و المجرد.

والخطأ الذى يقع فيه الإنسان هو فى تطبيقه المعنى على الفرد المادى انطلاقاً من رواسبه الذهنيه وألفته لعالم الماده.

### افتراق نهج القرآن عن نهج المحاورات العرفيه

وسرّ آخر للتشابه هو تصنيف القرآن فى الكلام والمحاورات العرفيه، مع أنّ نهج القرآن يختلف عن نهج المحاورات العرفيه الأخرى؛ فإنّ نهج القرآن هو عدم إمكان الوصول إلى المراد الجدى لآيه إلاّ بعد ملاحظه كلّ الآيات التى تتعرض لموضوع الآيه أو لمفرده منها، سواء كانت بنفس اللفظ أم بلفظ آخر، لأنّ القرآن جامع لكلّ العلوم ويخاطب كلّ المستويات ويعالج كلّ المشكلات، ممّا أوجب اختلافه عن سائر المحاورات التى يمكن معرفه المراد الجدى فيها من دون حاجه لمراجعته القرائن المنفصله.

ص: ٢٠٠

١- (١). الكلينى، الكافى ١/٨٣ (كتاب التوحيد، الباب ٢: باب إطلاق القول بأنه شىء، الحديث ٦: عن أبى عبد الله (عليه السلام).

## النقطنان الهامتان في تفسير القرآن عند العلامة

فالتفسير الحق لا- يكون إلا- بمراعاة هاتين النقطتين، ولا بدّ من حصول الملكة على التجرد عن المصداق المادى، وتشخيص القرائن القرآنية المنفصلة وضمّ بعضها إلى الآخر. ومثل هذه الملكة لا تحصل إلاّ بالخوض التام فى روايات أهل البيت (عليهم السلام) وقد نقل أنه (قدس سره) لم يدخل التفسير إلاّ بعد أن قرأ البحار مرّتين، فإنّها توقفه على موارد تطبيقه صحيحه متكرره تخلصه من الرواسب الذهنيه، كما أنها تطلعه على منهج القرآن وكيفيه الإستفاده منه.

## المعنى الصحيح للروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى عند العلامة

وكلّ الروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى وعن ضرب بعضه ببعض، فى رأى العلامة كانت بلحاظ المنهج الخاطئ لا بلحاظ أصل التفسير المستلزم لهجر القرآن، ومنه يعرف «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ» (١).

ويشهد لذلك الروايات الكثيره على عرض الأخبار على القرآن (٢) والتمسك به فى الفتن والأهواء والمشكلات، وهى لا تنسجم مع فهم الروايات الناهيه أنها ناهيه عن أصل التفسير المستتبع لهجر القرآن والإكتفاء بالسنة.

وبعد حصول الملكة لا- يحتاج التفسير عند العلامة إلى أى روايه وبيان عن الرسول، فضلاً عن أهل البيت! لأنّ دورهم دور التعليم والإرشاد إلى الطريق لفهم القرآن لا إيجاد الطريق فضلاً عن إيجاد إمكان فهم القرآن.

## شواهد لنظريه العلامة

ص: ٢٠١

- ١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ٢٠٢/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلاّ بعد معرفه تفسيرها من الأئمه (عليهم السلام)، الحديث ٦٦: عن أبى عبدالله (عليه السلام).
- ٢- (٢). قد مرّ فى الصفحه السابقه قسم من مصادرها.

ويدلّ على ذلك قوله تعالى: (وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ) (١) حيث يعني أنّ هناك شيئاً موجوداً يرشد إليه النبي (صلى الله عليه وآله) ويربى أمته على الاستفادة منه في فهم القرآن. ومنه يتضح أنّ المفسّر يحتاج إليهم (عليهم السلام) في البدء كي لا يرتكب ضرب القرآن بعضه ببعض، وكي لا يكون تفسيره بالهوى، حتى يتوفّر على الملكة وحينها يسير بمفرده.

ويضيف (قدس سره): إنّ القرآن لا ينسخ بالسنة القطعية، لأنه ينافي قوله تعالى: (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ) (٢) والنسخ إبطال، بالإضافة إلى أنّ حجّيه السنة بالقرآن.

بعدها يشكّل على نفسه: إذن أين التمسك بالعترة؟ ثمّ يجيب: إنّ التمسك بهم في البدء وأما بعد التوفّر على الملكة فإننا نكتفى بالقرآن، ولكن في المعارف وأما في تفاصيل المعاد وتفاصيل الأحكام الشرعية فلا بدّ من الاستعانة بهم؛ لأنّ القرآن لم يتصدّ لبيانها.

### تلخيص النظرية

[ ١ ] حجّيه ظاهر القرآن بل حتى ما وراءه من البطون من دون أن يكون مشروطاً بحجّيته بالثقل الآخر، وإنما هو حجّيه مستقلة فهو يتكفل بيان نفسه بنفسه.

[ ٢ ] دور العترة التعليم والإرشاد إلى كيفية الفهم المنهجي للقرآن، فلا بدّ من الرجوع إليهم قبل الدخول في التفسير لتحصيل الملكة على ذلك، وإلاّ لم يكن فهمه حجّيه ولا تفسيره صائباً.

[ ٣ ] ضروره الرجوع إليهم في تفاصيل المعاد والأحكام الفرعية.

[ ٤ ] النسخ لا يكون إلاّ بالقرآن.

### ملاحظات على العلامة

ص: ٢٠٢

١- (١). البقره/ ١٢٩ وآل عمران/ ١٦٤ والجمعه/ ٢

٢- (٢). فصلت/ ٤٢

ويلاحظ على نظريه العلامه:

### أولاً: دور المعلم في إراءه الطريق

لا- ريب في أن علم الرياضيات [ الذى يتوصل إلى نظرياته من بديهياته من دون أن يحتاج إلى علم آخر ] قد تضافرت جهود جَيَّاره على هذا العلم، ولكن ما زالت بعض مسائله من دون حلّ لحدّ الآن، مضافاً إلى أن مسلّماته [ التى هى عبارته عن سته معادلات ] ما زالت غير مستدله، وقد قبلها العقل البشرى اضطراراً مع أن أدلتها موجوده فى داخل نفس العلم، مما يكشف عن أن بداهته لا- تغنى عن الحاجه إلى المعلم المعصوم، فإنّ طريق الحلّ وإن كان موجوداً لا يخلقه المعلم، ولكن تبقى الحاجه إليه فى هدايته وإراءته لهذا الطريق.

والظاهره نفسها نجدها فى كلّ العلوم البشريه البديهيه المستغنيه عن غيرها كالفلسفه، فإنّها فى عين بداهتها لم تعالج الكثير من معضلاتها.

### تفسير القرآن بالقرآن يحتاج إلى عصمه الفهم

ومن ثمّ فما ذكره العلامه من تفسير القرآن بالقرآن، وإن كان منهجياً يمكن المشى معه (١) إلا- أنه رهين العصمه، وأما غير المعصوم فلا بدّ أن يرجع فى تفسيره القرآن بالقرآن إلى المعصوم (عليه السلام).

### ثانياً: فهم خفايا القرآن يحتاج إلى الإحاطه بمراتب الخلقه

من المتسالم عليه بين كثيرين أنّ المصحف المكتوب وجود نازل

ص: ٢٠٣

---

١- (١) . يمكن أن يستشَم هذا المعنى من بعض الروايات، كما ورد عن أميرالمؤمنين (عليه السلام): وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ. (نهج البلاغه، الخطبه ١٣٣)، وما ورد عن أبى جعفر الباقر (عليه السلام) فى حديث طويل: ثُمَّ قَالَ (عليه السلام): لَوْ وَجَدْتُ لِعِلْمِي الَّذِي آتَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَمَلَةً لَنَشَرْتُ التَّوْحِيدَ وَ الْإِسْلَامَ وَ الْإِيمَانَ وَ الدِّينَ وَ الشَّرَائِعَ مِنَ الصَّمَدِ). (التوحيد/ ٩٢، ح ٦)

اعتبارى يحكى وجوداً حقيقياً تكوينياً، ويستفاد هذا المعنى من الكتاب والسنة والعقل. والوجود الحقيقى ذو مراتب أعلاها مرتبه أم الكتاب [ التى هى نور النبى - كما فى روايه جابر - أو مرتبه أدنى منها ] فالقرآن مجموع عالم الخلقه. ومن البديهي أن إحاطه الجميع بعالم الخلقه واكتناه خفاياه ليست على شاكله واحده، فكانت الحاجه إلى الإمام لإحاطته بتلك المرتبه العليا، بل بعض المراتب العليا مغلقه على البشريه ولا يمسها إلا الإمام (عليه السلام).

وجمله من الروايات التى تمسك بها الأخباريون لنفى حجيه القرآن هى فى الواقع تشير إلى بطون القرآن لا- ظهوره. فكون القرآن نوراً وبيانا وتبيانا لكل شىء دليل على ضروره الهادى القيم (آياتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) (١) فلا بد من الرجوع إلى الثقل الآخر فى فهم القرآن من دون أن يعنى ذلك عزل القرآن وهجره.

بل حتى فروع الدين موجوده كلها فى القرآن، وقد استدلل الأئمه (عليهم السلام) على مجموعه من الأحكام به، وقد ورد أنه «إذا حَدَّثْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي عَنْهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» (٢) ومثله تفاصيل المعاد، ولا طريق للتعرف عليها من القرآن إلا بمراجعته المعصوم، كما نقل العلامة ذلك وقد أحسن، وليته فعل ذلك فى الجميع.

### ثالثاً: قول النبى ٩ فى عرض القرآن من حيث الحجيه

إن لازم ما ذكره من عدم نسخ القرآن بالسنة القطعيه، أن من كان معاصراً للرسول (صلى الله عليه وآله) وأخبره أن آيه كذا منسوخه، لا بد أن لا يعمل بقوله. ومثل هذا بعيد وغريب عن بديهيات المسلمين. والحق أن حجيه كلام النبى (صلى الله عليه وآله) ليست منحصره بالقرآن فقط،

ص: ٢٠٤

١- (١). العنكبوت / ٤٩

٢- (٢). المحاسن ٢٦٩/١ ح ٣٥٨



ويشهد لذلك أنه (صلى الله عليه وآله) حينما قام بالدعوه كان دليل صدقه صفاته المعروفه بين الناس (الصادق الأمين) بالإضافة إلى معاجزه الأخر، من قبيل شق القمر.

بل هناك مجموعه من الآيات تشير إلى أنّ واحده من أدلّه حجّيه القرآن صفاته (صلى الله عليه وآله)، من قبيل: (أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ) (١) بناء على واحده من تفاسير الآيه، وليس هو بغريب بعد معرفه أنّ الحجج متكافله. فحينما نلاحظ مطلع الزياره الرضويه نجد أنّ واحده من أدلّه صدق الرسول (صلى الله عليه وآله) صفات الأئمه على مستوى العلم والعمل، فى الوقت الذى كان دليل إمامتهم هو نص الرسول (صلى الله عليه وآله).

بالإضافه إلى أنه المؤتمن على القرآن، فكيف لا يكون نسخه حجّه؟! بالإضافة إلى أنه (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) (٢) و (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) (٣)، بالإضافة إلى أنّ حقيقه النسخ تخصيص أزمانى، فلم يقبل العلامة التخصيص الأفرادى بالسنة ولا يقبل التخصيص الأزمانى؟!!

فالنتيجه: إنّ كلامه (صلى الله عليه وآله) ليس دون القرآن فى الحجّيه بل فى عرضه، فليس شرطاً أن يكون نسخ القرآن بلغه القرآن، وإنما يمكن أن يكون بكلامه (صلى الله عليه وآله) بل هو مهيمن على القرآن، والمعجزه أثر من آثاره.

ولعلّ نظر العلامة فى منع النسخ بالسنة إلى نسخ التلاوه، وهو الذى لم يقل أحد من الشيعة بوقوعه، ومع ذلك فهو ممكن أيضاً لما تقدّم.

#### رابعاً: أقسام الروايات الواردة فى ذيل الآيات

إنّ الروايات الواردة فى ذيل الآيات المباركه على أنحاء:

منها: من نحو التطبيق على المصاديق، ومعه يبقى الظهور على

ص: ٢٠٥

١- (١) . المؤمنون / ٦٩

٢- (٢) . النجم / ٣

٣- (٣) . الحشر / ٧

حاله ولا تخصص الآيه المصداق المذكور في الروايه.

ومنها: تأويله، وهي أيضاً لا تسقط الظهور عن الحجّيه، كما أشار إلى ذلك العلامه خلافاً لما كان سائداً من حصر الآيه بالمعنى التأويلي.

ومنها: التفسيرى الذى يفسر القرآن بالقرآن.

ومنها: التفسيرى الذى يحدّد ظهور الآيه وإن كان خلاف الظاهر حسب ما بأيدينا من موازين اللغه والأدب. فالعمل يكون على الروايه لا على الظاهر اللغوى [ سواء تمكّننا من العثور على شواهد كُنّا غافلين عنها - تقرب ما حدّدته الروايه - أم لم نعثر ] خلافاً للعلامه حيث قدّم الظاهر اللغوى، فى حين أنّ الصحيح هو تقديم الروايه بعد الإلتفات إلى عصمه الأئمه (عليهم السلام) وأنهم أخبر بالوضع وشؤون التركيب، فهم أفصح من نطق بالضاد.

فتلخص: أنّ الروايات ليست جميعاً تفسيريه، كما توهمه جمله من القدماء، ومن ثمّ رتبوا على ذلك حصر الآيات بمورد الروايات.

كما أنّ التفسيرى منها ليس جميعاً من باب تفسير القرآن بالقرآن وتحديد الظهور ضمن مقاييس الأدب المألوفه.

## نظريه العلمانيين

يمكن عنوانه هذه النظرية بنظريه «حسبنا عقولنا»، وترمى لإسقاط حجّيه القرآن واعتباره.

## جذور النظرية فى كلمات العرفاء

نجد جذور هذه النظرية فى كلمات بعض العرفاء من قبيل شمس تبريزى. ومن ثمّ فهى ليست بكرة، سوى أنها صيغت بصياغات متعدده تلتقى جميعاً فى روحها.

فهى فى صياغه العرفاء: إنّ الله عزّوجلّ لا محدود، وفيضه دائم مستمر، والقرآن ليس إلاّ مَبْلَغُ قابليه النبى (صلى الله عليه و آله). وإن شئت قل: هو الكشف المحمدى، فمقدار ما استوعبه (صلى الله عليه و آله) هو القرآن، ولكن فيضه

تعالى أوسع من ذلك، فليس القرآن هو منتهى فيضه، وما زالت قناه القلوب والعقول أوعيه لاغتراف فيوضات جديدة.

وهناك صياغه أخرى لتلك النظرية وهي: إنَّ العقول كانت تحتاج إلى النبي (صلى الله عليه و آله) لقصورها، وقد رشدت الآن، فهي تنكئ على الإلهامات الذاتية العقلية للأفراد. فختم النبوه لا يعنى خلود الدين وإنما ختم حاجه البشر للنبوه.

وبأيدنا صياغه ثالثه حديثه وهي: يلحظ أنَّ شطراً من القرآن يخص ويعالج وينظر الثقافه البيئيه التى نزل فيها [ من قبيل الأمثله والأعراف والسنتن والآداب ] وهي ليست صالحه لمعالجه مشاكل اليوم. فيقتصر فيه على المعانى العقلية. وبتعبير آخر: لا بدّ من التفكيك بين اللسان العقلانى واللسان البيئى فى القرآن.

### ملاحظات على الصياغه العرفانيه

أولاً: إنها تشتمل على مغالطه، حيث افترضت أنَّ فعل الله سبحانه لا محدود، وهو وإن كان صحيحاً، إلاَّ أنَّ دورتنا البشريه التى ابتدأت بآدم وتنتهى بالقيامه محدوده. ومن ثمَّ لا فيض لا محدود على منطقه، والحال أنَّ هذا الفعل محدود. ولا بدّ أن يفرض فيه إمكان وجود واحد قد سبق الجميع على مستوى قابليته وعلى مستوى ما حصله من الكمال. وسبقه لا يلزم منه تأخره زماناً عن الجميع، وإنما أن يكون فى وسط دوره أو بدايتها، وهناك شواهد على وقوع مثل هذا السبق وتحققه فى النبي محمّد (صلى الله عليه و آله).

ثانياً: بالنقض بالأسماء الإلهيه، التى تبنى عرفاء الإماميه [ تبعاً لما نظره أهل البيت (عليهم السلام) ] أنها مخلوقه، وأنها مظاهر الذات المقدسه لا عينها، وهم يقبلون أنَّ هناك اسماً جامعاً محيطاً بكلِّ الأسماء، مع أنها لا محدوده أزلاً وأبدأً.

وقبل ذكر الحلّ يجدر الإشاره إلى أنَّ هناك روايات بألسنه متعدده

تشير إلى أنهم (عليهم السلام) الأسماء الحسنى وكلمات الله التامات، والقرآن الكريم يدل أيضاً على هذا المعنى.

والإسم لغيره هو العلامه، وبالتالي مصداقه الحقيقي ليس هو اللفظ، وإنما ما كان ذاتاً وتكويناً علامه، فهم (عليهم السلام) آيات الله وكلماته وعلاماته.

غايته أن وجود الشيء إن نُظر إليه بما أنه رابط كان آيه وعلامه واسماً لعلته، وإن نُظر إليه مستقلاً ذا ماهيه كان محمداً وعلياً و... (عليهم السلام) الخ.

من هذه المقدمه يتضح الحل؛ حيث إن النبي (صلى الله عليه وآله) ممرّ ومجرى وقناه يمرّ من خلالها الفيض الأزلى، فلا يقف تكامله عند حدّ، وإنما يكامل كلما مرّ فيه فيض، فما أن يفرض فيض وهو الوجود الرابط، فالحقيقه المحمديه بحكم وساطتها تكون هي المتفيضه. فدوماً هو الأكمل وبالتالي دوماً هو المرجع ولا يستغنى عنه.

ثالثاً: يذكر الأعلام [ وأشرنا سابقاً ] أنّ للقرآن بطوناً ودرجات ومراتب أعلاها أم الكتاب، وهو الوجود التكويني الجامع لكلّ كمالات عالم الإمكان. ومن ثم لا يشدّ منه كمال، أى إنّ كلّ كلمه نجدّها فيما بأيدينا من القرآن المكتوب هو وجود اعتباري للقرآن التكويني اللامحدود، فهو وجود نازل لأم الكتاب، وحيث تنزّلت تلك المعاني والوجودات التكوينية فكانت نهايه تنزّلها بالألفاظ القرآنيه. وهذه الألفاظ قد استوعبت كلّ ما يمكن تنزّلها، وإن كانت محدوده بالدقّتين.

فلا يعقل أن توجد كمالات متنزّله لم يستوعبها اللفظ القرآني كى نقول: إنّه محدود لا يعبر عن التكاملات البشريه اللامتناهيه. وحتى ما قاله الرسول إنشاءً، وما جاء بصيغه حديث قدسى، أو ما تفوه به أئمتنا من معارف، كلّها موجوده فى القرآن ومحدوده ألفاظ القرآن لا- تمنع من استيعاب ما يمكن تنزّله على سعتة، وإلا- فحروف اللغه العربيه ومفرداتها محدوده أيضاً لا- يمكنها استيعاب المتنزّلات

وإذا تصفحنا - مع تأمل - آيات الكتاب العزيز لوجدنا أنها تشير وبوضوح إلى كلتا النقطتين:

الأولى: حقيقة القرآن ومراتبه ودرجاته التي أعلاها أم الكتاب.

الثانية: إن كل ما يمكن تنزله من المراتب قد تنزل في ألفاظ المصحف الشريف على محدوديه ألفاظه.

فقد وصفها القرآن في القرآن بأنه (أُمُّ الْكِتَابِ) (٢) و (فِي لَوْحٍ

ص: ٢٠٩

١- (١). [س] حروف العرييه وإن كانت محدوده، والمفردات المستعمله وإن كانت محدوده، ولكن تبقى دائرتها أوسع بكثير من اللفظ القرآني بالبدايه والوجدان، ومن هنا يمكن أن يدعى المستشكل أن اللفظ والتراكيب القرآنيه لا تستوعب كل ما يمكن تنزله لمحدوديتها بالقياس إلى ما يمكن تركيبه من الحروف ومفردات اللغه، ومن ثم نتيجة تطور وتكامل البشر هناك درجات نازله مستجده لا- تعبّر عنها الصياغه القرآنيه، فلا بد من صياغات جديده، وليس هو بصدد نفى درجات القرآن وأم الكتاب، وإنما إشكاليته منصبه على الوجود اللفظي للقرآن، وعدم شموليته لما تنزل من الكمالات؟ [ج] أولاً: لا بد من الإلفات إلى نكته ظريفه ألفت إليها الفلاسفه وهي أن الماده لا تستوعب اللامحدود بشكل دفعي، وأما بشكل تدريجي فيمكنها استيعابه. ثانياً: أننا إذا جردنا المعاني عن مصاديقها الماديه وتمسكنا بنظريه روح المعاني، أمكن لهذه المعاني على محدوديتها أن تغطي كل المستجدات على كثرتها وعدم وقوفها عند حدّ، بل ذكر الفلاسفه أن المجردات لا تزداد ولا تنقص، وإنما هي ثابتة على حدّ، فالزيادة والجدده دوماً في المصاديق لا في المعاني الكليه، وهي مهما كثرت وتغيرت وتبدلت تبقى مصاديق لتلك الكليات، من دون حاجه إلى استحداث ألفاظ جديده بمعان جديده، بل لا يمكن. نعم، الأعلام الشخصيه هي التي تزداد، لأن ما يوجد منها لا- يغطي تلك المصاديق. ويحدّد العلم أن هناك نزاعاً حاداً بين أدباء اللغه في تغطيه اللغه القديمه لما استجد من موضوعات وآلات وظواهر ونمط معيشه ومدنيه وعدم تغطيتها، وبالتالي لا بد من استحداث ألفاظ جديده بتراكيب جديده تعبّر عن هذه المستجدات. وقد جنحت الكثره الكاثره منهم إلى كفايه اللغه القديمه لتغطيه كل المستجدات لأنها لا تعدد المصاديق، ولكن شريطه تدخل وتوسط الأخصائيين في تصنيف المصاديق تحت كلياتها. كل ذلك بسبب أن الألفاظ قد وضعت للمعاني لا للمصاديق، والمعاني الكليه ثابتة في عددها لتجردها لا تزداد ولا تنقص.

٢- (٢). آل عمران / ٧ والرعد / ٣٩ والزخرف / ٤

مَحْفُوظٍ (١) و (الْكِتَابِ الْمُبِينِ) (٢) و (مُهَيِّمًا عَلَيْهِ) (٣) و (ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ) (٤) و (قُرْآنٌ مَجِيدٌ) (٥) و (المجد يعنى العظمه، فلا يبلى ولا يندثر، و (تَبَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ) (٦) و فيه (تَفْصِيلٌ كُلُّ شَيْءٍ) (٧) و (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ) (٨).

كما وَصَفَ الْقُرْآنُ الرَّسُولَ الْأَعْظَمَ وَدِينَهُ بِأَنَّهُ (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) (٩) و (خَاتَمَ النَّبِيِّينَ) (١٠) الداله على الهيمنه و (آيه الميثاق) الداله على الهيمنه أيضاً، وأنه (رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ) (١١) فما كان من كمال للعالمين يكون من خلاله، و (لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (١٢) (أَفَعَيِّرُ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ) (١٣) (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) (١٤).

ص: ٢١٠

- ١- (١) . البروج / ٢٢
- ٢- (٢) . يوسف / ١ والشعراء / ٢ والقصاص / ٢ والزخرف / ٢ والدخان / ٢
- ٣- (٣) . المائدة / ٤٨
- ٤- (٤) . يوسف / ١٠٤ و ص / ٨٧ والقلم / ٥٢ والتكوير / ٢٧
- ٥- (٥) . البروج / ٢١
- ٦- (٦) . النحل / ٨٩
- ٧- (٧) . يوسف / ١١١
- ٨- (٨) . الإسراء / ٨٩
- ٩- (٩) . التوبه / ٣٣ والفتح / ٢٨ والصف / ٩
- ١٠- (١٠) . الأحزاب / ٤٠
- ١١- (١١) . الأنبياء / ١٠٧
- ١٢- (١٢) . آل عمران / ٨٣
- ١٣- (١٣) . آل عمران / ٨٣
- ١٤- (١٤) . آل عمران / ٨٥

هذه الآيات وغيرها الكثير تدلّ على أنّ الشريعة لا تنسخ، وأنّ قوانين الإسلام لا تتغير، وأنّ الحاجة مازالت إلى القرآن، فليس هو بحق نسبي جزئي، وإنما حق مطلق إلى قيام الساعة، وأنّ معرفه الإنسان دوماً من خلال النبوه الخاتمه فلا يصل إلى الحقيقه من دون واسطه، كيف! وهى نبوه وإن لم يسموها بذلك فهى لا تنسجم مع النبوه الخاتمه.

رابعاً: إننا نقرّ ما ذكر في نظريه هؤلاء من أنّ البشريه لا يقف سعيها ولا تسكن حركتها وهى دوماً فى حاله تكامل، ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ هذه الظاهره البديهيه لازمه أمرين بديهين، هما:

الأول: وجود حقيقه وكمال يبغي البشر الوصول إليه، وإلاّ لما أمكن تفسير سعى البشر وحركتهم.

الثانى: إنّ البشريه لن تصل فى يومٍ ما إلى تمام الحقيقه، لا على صعيد فكرها ولا على صعيد سلوكها ما دامت فى عالم الدنيا، وإلاّ لوقف السعى.

من ثمّ [ وبقاعده اللطف المرتبطه بالعقل العملى، والعنايه المرتبطه بالعقل النظرى ] يثبت أنه من الواجب عن الله تعالى تسديد البشريه بوضع المنهج النظرى المرسل إلى تمام الحقيقه وجعله فى متناول الجميع، لأجل إتاحة الفرصه لهم بالوصول إلى تمام الحقيقه.

خامساً: إنّ البشريه عاجزه عن وضع شريعه كامله تستوعب كلّ تفاصيل الحياه ومستجداتها، ولكن لما كان الواضع هو الله سبحانه المحيط بالجميع أمكن أن يضع شريعه كليه جامعته تستوعب كلّ الجزئيات. بل يمكنه وضع شريعه كامله وبنحو القضييه الخارجيه لكلّ الجزئيات، وإلاّ إننا بحكم محدوديتنا لا يمكن لنا استيعاب مثل هكذا شريعه، بالإضافة إلى أنّ بيان الكلّيات يغنى عن بيان الجزئيات.

سادساً: النقض والحل بمدركات العقل النظرى والعملى البديهيه المحدوده، ولكن من دون أن يشدّ عنها واقعه من الوقائع، فحيث

أمكن هنا فليمكن في الشريعة على محدوديتها أن تستوعب كل الوقائع من دون أن يشدّ عنها شيء، ومن دون أن نحتاج إلى بيان جديد وقانون جديد، خاصه بعد الإلتفات إلى موقع الإعتبار والقانون من العقل، وأنه يأتي في الدرجه الثالثه بعد العقل العملى والنظرى، بل العقل النظرى، فالعملى يعتبر لبّ الشريعة الدينيه، ومع ذلك فهو ثابت ومحدود، ومع استيعابه للمصاديق التى لا تقف عند حدّ، فالشريعة مثله.

سابعاً: يستحيل وجود متغير من دون ثابت، وقد أخطأ أصحاب القول بالتغير بنفيهم لكلّ ثبات، حيث إنّ في الإنسان بُعدين؛ أحدهما ثابت، والآخر متغير. والثابت لم يزل ولا يزال هو من يوم وجد الإنسان إلى حين قيام الساعة، على كثره ما حصل من تغيرات، بل قفزات في حياه البشرى في كلّ جوانبها، ولكن مع كلّ هذا نجد في كلّ زاويه أيضاً ثابتاً لا يتغير سواء في الجانب الإقتصادى أم الاجتماعى أم غيرهما كالحاجه إلى الأكل والتعاون والنظم والجنس وطلب الحقيقه. والذى نفى الثبات ركّز على الجانب المتغير في الإنسان من دون التفات إلى جانب الثبات.

والقانون والشريعة تعالج الجانب الثابت في حياه البشرى، والتغير يؤمن مصاديق لذلك الثابت. فالثابت هو الموجود في المتغيرات كلّها، وهو القاسم المشترك بين كلّ أفراد الإنسان، والإنسان يطبق الثابت على المتغير وينفّذ الشريعة فيه.

ومن هنا يظهر الجواب عمّا ذكر في القرآن من أنه يعالج المشاكل الخاصه لمجتمع مكه والمدينه في بعض آياته، وبالتالي فهو لا ينفعنا اليوم، حيث إنّ ما ذكر صحيح ولكن لا بدّ أن يعرف أنّ القرآن إنما عالج المشاكل الخاصه وعرض الأمثله الخاصه بالبيئه العربيه من زاويه ثباتها، وبما أنه مصداق كلى، لا من حيث خصوصيتها كى تكون عديمه الفائده اليوم.

ولو طالعنا مثل القانون الإنكليزى [ الذى يعتمد في صياغته على



جمع تجارب القضاة واستخلاص الكليات منها [ لوجدناه أنه يعتمد التجارب القضائية لعهد ما قبل المسيح التي بقيت محفوظة، مع أن التغيير الحاصل من ذلك العهد إلى عهدنا لا- يمكن أن يوصف، ولكنه مع ذلك لم يتغافل عن تلك التجارب على خصوصيتها، وإنما استفاد منها من جهة ثباتها. فالتغافل عن الثبات تغافل عن وجه الله وتغافل عن التوحيد.

ثامناً: نحن نلمس جهة حق في نظريه هؤلاء وهي أنّ صرف سلامه القوانين الكليّة وأحكامها ووفائها وتغطيتها لكلّ المستجدات، مع كون المتغيرات شديده الإلتباس والتعقيد لا يكفي حلاً للمشكلة ما لم تنزل تلك الكليات في المتغيرات الملبسه المعقده بصواب وسداد، وإلا ما زلنا ندور في الفراغ، إذ صرف معالجه الشريعة لجهات الثبات، وتصوير استيعاب الكليات للجزئيات، وأنّ القرآن تنزل لكلّ ما يمكن تنزله، وأنّ الرسول دوماً أكمل من البشر، كلّ ذلك وغيره مما ذكر لا يعالج المشكله في بعدها التطبيقي العملي، وإن عالجه على المستوى التجريدي النظري.

ومعه للمستشكل أن يسجل هذه المؤاخذه وهي أن هناك نقصاً في الرساله والشريعة حيث لم تردم هذا الفراغ مما يضطر البشريه إلى أعمال فكرها واجتهادها الشخصي وسنّ قوانين بشريه لهذه التغيرات.

والحقّ أنّ ما تقدّم من الأجوبه لم يعالج هذه الزاويه من الإشكال، ولكن إقرار المشكله لا يعنى إقرار الحلّ الذي وضعوه، فإنه خطأ بعد أن كان هناك قرآن ناطق جنباً إلى جنب القرآن الصامت يرافق البشريه ما دامت موجوده، وهو المعصوم (عليه السلام) فإنّ واحده من مهامه وشؤونه هي تنزيل الكليّ على مصداقه، وإيصال إرادات الله الجزئيه وتحكيمها على إرادته النفس.

والإشكال الحق - لولا ما ذكرناه من الحلّ - بدليل (اليوم أكملتُ

لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا (١) فمن دون الإمامه لم يكن الدين كاملاً، ومن ثم جاء: (يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ) (٢) لأنها ليست صرف التنظير الكلي.

من الملاحظات التي سجلناها على كل من النظريات الثلاث تبلور ضروره معيه القرآن والسنة، ومعيتها مع العقل. ويشهد لذلك حديث الثقلين؛ حيث دل على أنّ التمسك لابد أن يكون بهما معاً لتلازمهما، ومن ثم فالتمسك بأحدهما يعنى عدم التمسك بهما معاً، فمقوله: «حسبنا كتاب الله» وإن كانت براقه، إلا أنّ محتواها كما تبين: «حسبنا ما نتخيله كتاب الله»، ومثله: «حسبنا السنة».

كما أنّ قوله (صلى الله عليه و آله): «إني تارك فيكم الثقلين» أي: فى العقلاء، ومن ثم يظهر أهميه العقل، وأنه بدونه لا يحصل تمسك.

ففى فهم القرآن لابد من ملاحظه السنه القطعيه [ وهو صواب رؤيه الأخباريين ] مع ملاحظه القرائن القرآنيه الأخرى [ وهو صواب رؤيه العلامة ].

مع ملاحظه القرائن العقلية، ومع مزج هذه الأمور الثلاثة يأتى فهم القرآن متعادلاً، ولا يكون من التفسير بالرأى، ولا يؤدى إلى ضرب القرآن بعضه ببعض.

وسنذكر بعد عرض رؤيه السيد البروجردى (قدس سره) إلى طبيعه النسبه بين هؤلاء الثلاثة: (القرآن والسنة والعقل) وبيان مدى كل منها فى فهم القرآن والإعتماد على السنه والعقل.

والذى أردنا تأشيره فى هذه الفقره من البحث هو أنّ النتيجة التى خلصنا إليها من دراسه النظريات المذكوره هى أنها جميعاً تتأرجح بين الإفراط والتفريط، وأنّ تعطيل السنه أو العقل أو الكتاب غير

ص: ٢١٤

١- (١) . المائده / ٣

٢- (٢) . المائده / ٦٧

صحيح وليس منهجياً.

## نظريه السيد البروجردى

إنّ هناك معيّه بين القرآن والسّنّه، إلّا أنّ هناك طوليه إثباتيه بينهما.

فالقرآن الكريم متن القانون (الدستور) و سنّه الرسول (صلى الله عليه و آله) بعض منها متمم للمتن والآخر شرح المتن إلّا أنه جوامع الشرح، و سنّه الإمام (عليه السلام) شارحه لمتمن القانون و متممه مع شرحها للشرح فهى تفاصيل الشرح.

وقد استقى نظريته هذه من ممارسه العلامه المجلسى (قدس سره) عملياً لها فى البحار، و من قبله شيخ الطائفة الطوسى (قدس سره).

والممارس لهذه الطريقه فى الفقه يلحظ أثرها بوضوح، وأنّ هناك بوناً شاسعاً فى الإستظهار واستنتاج الأدلّه بين هذه الطريقه والطريقه الأخرى التى غيّب القرآن فيها، كما نشير إلى ذلك فى نقطه لاحقه.

وبالإلتفات إلى الفرق الأصولى بين النظريتين يتبلور الفرق أكثر. فالدليل الناظر إلى دليل آخر بنحو تكون علاقته معه علاقته الحكومه التفسيريه يختلف عمّا لو فرضناه فى عرض الدليل الآخر وأجنيباً عنه فى كيفيه التعامل معه والاستفاده منه.

## السّنّه ناظره إلى القرآن

و السيد البروجردى يريد أن يقول: إنّ السّنّه ناظره إلى القرآن، وإن لم تكن الروايه فى ذيل الآيه فهى القرينه والقرآن ذو القرينه، بل فى الوقت التى هى قرينه شارحه للآيه ومفسّره لآيه من المعينه؛ لأنّ القرينه لا يفهم معناها إلّا مع ذى القرينه. ومن ثمّ ذكروا أنّ الحاكم من دون محكوم لغو، غايته أنّ القرينه أقوى من ذى القرينه ومفسّره لها لا أنّها تغنى عنها، بل العلاقه بينهما أعمق من ذلك، فإنّ القرينه متبادلّه بينهما، أى إنّ ذا القرينه [ وهو القرآن ] أيضاً قرينه على

السنة في عين أنه مشروح ومفسر بها؛ لأن الرواية صدرت في جَوِّ القرآن، ومن ثمَّ قد يكون فهمها لوحدها عكس ما لو لوحظ القرآن معها.

وهو نظير ما قاله (قدس سره) من أنَّ السنة ناظره إلى فقه العامه، مما يعني أنَّ فقه العامه يشكّل قرينه على فهم الروايات.

وعلى هذا الأساس ستتحدد الرواية بما يلائم الآيه وسترتفع كثير من التعارضات، وسيتبلور سرّ إعراض المشهور عن بعض الروايات الصحيحة في بعض المسائل لمخالفتها للقرآن. فهُما باختصار قرينتان مزدوجتان، كلّ منهما قرينه على الآخر.

### تصوّر المعية على صعيد الحجّيه

وأنت خبير بارتباط هذه الصياغه الأصوليه لتصوير المعية بينهما بالدلاله، وهناك صياغه أخرى أصوليه تصوّر المعية بينهما على صعيد الحجّيه، وهي: أنّهما حجّتان مشروطتان كلّ منهما بالأخرى، بمعنى أنّ حجّيتهما مجموعيه لا استغراقيه، فليس حجّيه كلّ منهما مستقلة، وإنما حجّيه كلّ منهما بنحو الإستغراق معلّقه على الآخر، فلا بدّ من مراعاة ذلك في الممارسه الأحاديه للكتاب والسنة.

وما قد يقال من أنّ القرآن لم يستوعب كلّ التفاصيل [ومن ثمَّ نجد كثيراً من الروايات لا يوجد مضمونها في القرآن، وقد يحصل العكس] فلا معنى للمعية وتقييد حجّيه كلّ منهما بالآخر.

فإنه يقال: لو سلّمنا ما ذكر فلا بدّ من المعية فيما وجد مضمونه في الاثنيّن، على أنّ مراد السيّد البروجردى من المعية هو أنّ التفاصيل وإن لم يوجد تفصيلاً في القرآن إلاّ أنّ قواعدها وعموماتها موجوده فيه، فلا بدّ من المعية حينئذ. (١)

ص: ٢١٤

١- (١). [س] يمكن أن نخلص إلى أنّ الفرق بين الصياغه الأصوليه والفقيهيه هو أنّ الأصوليه صوّرت المعية في الحجّيه والمعية في الدلاله، والفقيهيه صوّرت تفصيل هذه المعية، وأنها بنحو الطويله لا العرضيه (متن، شرح، شرح الشرح)؟ [ج] هذا فارق، وفارق آخر: أنّ البعد الأصولي بُعد إثباتي كاشف عن القانون، والبعد الفقهي مرتبط بكنه المدلول المنكشف في نفسه، لا بما هو منكشف.

الدليل الأول لهذه الصياغة اتفاق علماء الإمامية على أنّ أحد شرائط حجّيه الخبر المنفرده موافقه مضمونه لكتاب الله، وهذا هو الذى ذكر فى المعاملات من أنّ صحه الشرط مشروطه بأن لا يكون مخالفاً لكتاب الله [فى تعبير ] أو أن يكون موافقاً للكتاب [ فى تعبير آخر].

والإختلاف فى التعبير جاء من إختلاف فهم شرط الحجّيه وصحه الشرط فى المعاملات بين أن لا يكون مضاداً للكتاب، وبين ضروره موافقه للكتاب باندرجه تحت عموم قرآنى.

ويقصد من الموافقه فى الفهم الثانى تطابق الإجمالى مع التفصيلى لا المطابقه التامه، وإلا أغنى أحدهما عن الآخر، بل يصعب تحصيله غالباً بينهما، وإنما نظير من يرى شبحاً ويراه الآخر تفصيلاً، فإنّ المرئى الثانى مطابق للأول مطابقه الإجمالى للتفصيلى. و هذا القدر يمكن تحصيله فى الكتاب العزيز، فلا بدّ أن لا تخرج تفاصيل السنّه عن الحدود العامه فى الكتاب العزيز.

والدليل إلى هنا يثبت تعليق حجّيه السنّه على الكتاب، ولكن بضميمه ما ذكره الأخباريون من الروايات الدالّه على خطأ التفرد فى فهم القرآن يتكامل الدليل على معيه حجّيتهما واشتراط كلّ منهما بالآخر.

الدليل الثانى: التأييد الوارد فى حديث الثقلين ظاهر فى المعيه فى كلّ المراحل.

والجدير بالإنتباه أنّ حديث الثقلين أيضاً موجود فى القرآن فى قوله تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) (١) و (بَلْ هُوَ

ص: ٢١٧

آياتٌ بَيَّنَّتْ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ (١) و (قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) (٢) وآيات أخرى جمعناها في بحث الإمامه.

والمؤسف أننا لم نعثر على أحد من المتكلمين والمحدثين قد نبه على أن سند حديث الثقلين في القرآن.

كما أن دليل الصياغه الأصوليه الأولى والصياغه الفقهيه هو الإستقراء في أبواب المعارف والفقه، حيث نلاحظ هناك أن الكثير من القواعد والعمومات قرآنيه والروايات مذيله لها شارحه ومفصله ومفسره ومستنطقه.

فالإخلاصه: أن منهج السيد البروجردى هو معيه الكتاب والسنة، فكما أن العام لا- يكون حجّه إلا- بعد الفحص عن الخاص، كذلك الخاص لا يكون حجّه إلا بملاحظه نسبه إلى العام، لأنّ التخصيص شأن دلالي فلا يمكن فهمه إلا بملاحظته للعام، وإن كان فيه جعل إلا أنه من سنخ الجعل الواقعي، فليس هو المخصص. كذلك الإنفراد في فهم القرآن أو السنة من دون ملاحظه الآخر لا ينهى إلى معنى محصل.

### آثار نظريه المعيه

ومن يمارس هذه النظرية في الفقه والمعارف يلمس آثارها المهمه، فمثلاً في بحث الحج بعد أن حكّمنا الآيات الثلاثه الدالّه على وجوبه على الطوائف المتعارضه في روايات الإستطاعه، انحل التعارض بعد أن انتهينا إلى أن الإستطاعه قيد تنجيز لا وجوب، ومن ثمّ لو حجّ غير المستطيع أجزاءه عن حجّه الإسلام وقد التزم بذلك المشهور عملاً لا تصريحاً.

ص: ٢١٨

١- (١) . العنكبوت / ٤٩

٢- (٢) . الرعد / ٤٣

ومن الثمرات: أنّ التشريعات العامه فى القرآن المبيّنه لحدود الله وفرائضه لا تقبل النسخ ولا التضاد ولا التراحم، وقد علّل الإعادة فى الخمس فى حديث «لا تعاد» بأنّ الخمس فريضه فى القرآن والباقي سنّه والسّنّه لا تنقض الفريضه، وهذا الفهم لم يتشكل إلاّ بعد مراجعه القرآن، وقد حاول البعض تعميم مفاد الحديث لغير الصلاه كالحج لنفس النكته. (1)

وما ذكره (قدس سره) تفصيل لما بنى عليه الأصوليون مجملاً فى قبال الأخباريين والعلامه من معيه القرآن والسّنّه، وعدم الإنفراد بأحدهما وإهمال الآخر، بل ولا حتّى الاستقلال بأحدهما أيضاً، وإنما حجّيتهما بنحو المجموعيه، كما أوضحنا ذلك مفصلاً.

## العلاقه بين الكتاب والسّنّه والعقل

اختلف الأعلام [ القائلون بحجّيه كلّ من ظواهر الكتاب والسّنّه والعقل ] فى تصوير وبيان العلاقه بين هذه الحجج بين:

قائل: بالحجّيه بنحو الاستغراق، فكلّ منها حجّه استقلاًّ.

وآخر: أنها حجّه بنحو المجموع.

وثالث: أن نأخذ بمجموع محكمات القرآن والسّنّه والعقل ونعرض متشابهات كلّ منها على الجميع.

ورابع: ما ذكره السيّد البروجردى فى العلاقه بين الكتاب والسّنّه، ودور العقل أنه المخاطب. فمتن الحكم القرآن، والسّنّه شارحه، والعقل المخاطب، بمعنى أنه فى باب المعارف لم تخاطب الذهنيه البشريه على مستوى الحس والوهم، وفى الفروع لم يخاطب الذهن العام، وإنما الذهن الإختصاصى، ومن ثمّ لا يحمل الدين على

ص: ٢١٩

١- (١). [س] لما كانت تشريعات القرآن كلّها فريضه و هى ممّا لا تنسخ، تكون النتيجة عدم إمكان نسخ القرآن بالسّنّه؟ [ج] الإجماع على إمكان النسخ بالسّنّه فى الوقت الذى قام الإجماع على عدم وقوعه، وما ذكرناه تفسير لما هو واقع، وأنّه ليس من شأن السّنّه نسخ فرائض الله.

وخامس: إنَّ العقل ومثله القلب لغه، واللغه ما يكون التصور بسببها، وأمّا التصديق الذى هو إذعان بالنسبه فهو شأن القرآن والسنة.

من هنا قد يقال: إنَّ العقل على هذا ليس بحجّه.

فالجواب: بل هو حجّه بعد الإلتفات إلى ما ذكره المناطقه من أنّ الحدود [ التعاريف ] هى حدود وسطى فى البرهان، ويفترق هذا عن سابقه بالتفصيل مع كونه ذا طابع أصولى أكثر.

وسادس: إنَّ أوليات المعرفة على مستوى العقيدة والفروع عقليه [وهذه هى المسماه بالشريعة الفطريه ] وما بعد هذه الأوليات من الكليات النازله تكون الحاجه إلى القرآن والسنة مع حفظ دور العقل كمخاطب.

والروايه الأخيره من كتاب العقل والجهل فى أصول الكافى [ على نسخه الصفوانى لا النعمانى ] تشير إلى هذه العلاقه.

وسابع: إنَّ الصراط والمسلك هو القرآن والسنة، والمستطرق السالك هو العقل.

وبصياغه أخرى [ ترجع إلى الرابع ] أنّ النور هو القرآن والمستفيد المستضىء المستنير هو العقل، والروايه التى أشرنا إليها فى النظرية السابقه تشير إلى هذه الصياغه.

وثامن: القرآن عقل ظاهر، والعقل قرآن باطن، والرسول رسول ظاهر، والعقل رسول باطن.

وصياغه هذه النظرية صناعياً أنّ العقل لو اطلع على نمط تسلسل العلوم فى القرآن لأذعن بها والرأى أنها مبرهنه عقلياً، لأنّ التسلسل منطقى برهانى لّمى.

وبعباره أخرى هناك طريق لّمى يمكن الإستغناء به عن كلّ علم، ولكن لعجز عقولنا لا يمكن لنا معرفه ذلك الطريق، وأنّ هذا الطريق هو العلم الإلهى الحقيقى، وما يوجد من فلسفه فهى تعبر عن قصور



العقل البشرى، حيث لا تتعدى الكشف الإثني. وقد أشار إلى هذا المعنى ابن سينا في الشفاء.

بالمقابل ما يدركه العقل لا ينفيه القرآن، كيف! وأنّ الدين دين الفطره. وقد استدللّ على ذلك في بحث الملازمه (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس).

وتاسع: إنّ متن الواقع واحد والحقائق واحده، وكلّ من القرآن والسّنّه والعقل كواشف عن ذلك المتن الواحد. وهذه الرؤيه تقارب الرؤيه السابقه التي قرّرها ابن سينا.

وعاشر: ما ذكره العلّامه في الميزان من أنّ المعارف - ما عدا المعاد - من مدركات العقل والقرآن والسّنّه، والمعاد مختص بالقرآن والسّنّه.

وشبيه بهذه النظرية ما ذكره الآخوند و كثيرون: أسس المعارف وأركانها من إدراكات العقل علاوه على القرآن والسّنّه، وأمّا تفاصيل المعارف كلّها فهي من شأن النقل، على شرط أن لا يضاد المحكمات العقليه.

وحادى عشر: إنّ القرآن والسّنّه القطعيين [ بعد حقّانيه الدين بالدليل العقلي فحقّانيه مؤدياتهما ] يقعان حدّاً وسطاً في البرهان، كما أشار إلى ذلك الآخوند، وكذا ابن سينا في المعاد الجسماني.

ومن ثمّ لا بدّ في المعارف من الفحص عن قطيعات الكتاب والسّنّه، وإن كانت المسأله نظريه.

وتوسّع البعض فقال: بإمكان التعبد بالظن في تفاصيل المعارف [ وهو الحق تبعاً لكبار الأعلام كالشيخ الطوسي والمحقق الطوسي والبهائي والمجلسي والميرزا القمي ] فيؤخذ الظن المعبر حدّاً وسطاً ينتج نتيجة ظنيه إلاّ أنها معتبره.

وعلى هذا سيكون الرجوع إلى الكتاب والسّنّه والفحص فيها أكثر ضروره وأوسع نطاقاً. (١)

ص: ٢٢١

١- (١). الصياغه الأخيره وإن كانت جامعته وتعالج إشكاليات مهمه في العلاقه، ولكن مازالت هناك بعض الفراغات تحتاج إلى معالجه مثل: هل العقل قرينه على فهم القرآن أو العكس فقط؟ وما هو القرينه هل خصوص العقل البديهي أو النظرى أيضاً؟ هل هناك طوليّه بين العقل النظرى [ قبال البديهي ] والقرآن، كما بين السّنّه والقرآن في عين أنهما قرينتان مزدوجتان؟ هل ينحصر دور العقل في المسائل النظرية باستتال الأدلّه العقليه التي ذكرها القرآن، أو من حقّه أن يفكر لوحده، وأن يصوغ أدلّه لم تذكر في القرآن ولا- السّنّه، ولكن يراعى الموافقه العامه للقرآن؟ في عمليه فهم القرآن، السّنّه ناظره وحاكمه، ومن ثمّ تحمل على القرآن مع بقائها ضمن الجوّ القرآني، فهل العقل يحمل على القرآن أو العكس؟

بل يمكن أن يقال بضروره مراجعته حتى الظن غير المعتمد، لدخالته في توسعه أفق الباحث والأحاطه باحتمالات المسأله كلها، ممّا يقربه أكثر إلى إصابه الواقع والوصول إلى الحقيقه والخروج بنتائج متكامله.

وتوضيحه: إنّ من المعروف أنّ العقل حينما يريد أن يصل إلى التعرف على مجهول يقوم بالفحص، ثم الإدراك، ثم الإذعان.

ومن البديهي أنّ هناك تناسباً طردياً بين سعه دائره الفحص وبين سلامه القوانين وإحكامها، ووضوح الإدراك وعمق الايمان، فكلمّا كانت رقعته الفحص أوسع ومنتوعه كانت حركه الفكر أسلم، وكان الإدراك للنتيجه أكثر وضوحاً، وكان الايمان أشدّ عمقاً ورسوخاً.

وقد أشارت الروايات الشريفه إلى هذا من قبيل: «أَعْلَمَ النَّاسِ مَنْ جَمَعَ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ» (١) و«مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا» (٢) بالإضافة إلى الروايات الناهيه عن الإستبداد بالرأى.

وفى عمليه الفحص هناك مباد تصوريه وأخرى تصديقيه، وكلّ منها معين للوصول إلى النتيجه، فقد تسولم فى العلوم أنّ الإحتمال أول درجات العلم، وأنّ التصور مهم بل بالغ الأهميه، وأنّ التصديق

ص: ٢٢٢

١- (١). الأمالى للشيخ الصدوق / ٧٢، ح ٤

٢- (٢). نهج البلاغه / ٥٠٠ ح ١٦١

لا يكون إلا عن تصوّر مسبق. وكثير من حالات الجهل هي في الواقع بسبب فقدان التصوّر وغيابه لا بسبب عسر التصديق.

من ثمّ المقولات المنسوبة إلى الوحي أو إلى المعصوم وإن لم تكن حجّة، إلاّ أنه لا يرب في إحداثها تصورات واحتمالات لم يلتفت إليها الفكر البشري، بالإضافة إلى أنها تحدث مزعمه معينه غير مضمونه الخطأ، فلا بدّ من التأكد من مدى صحتها.

على هذا فعدم استيعاب الفحص فضلاً عن عدم الفحص بالمره، لا تكون النتيجة منطقيه ومنهجيه وإن حصل إذعان.

ولهذه النكته لم يقتصر الآخوند بل ولا حتى الإشراق على ما اقتصر عليه المشاء من الإستبداد بالعقل وعدم الرجوع إلى الكتاب والسنة، بل وتحميل ما وصل إليه العقل عليهما.

### تحصيل التواتر المعنوي في روايات المعارف

ومن المؤسف أن تهجر روايات المعارف مع كون واحده من آليات القطع التواتر المعنوي، وهو ممّا يمكن الحصول عليه ولكن بعد سبر طويل يرافقه خبره وفقاهه في استنطاق النصوص، بالإضافة إلى ما تحدّثه من تصوّرات وتثيره من احتمالات.

فمثلاً روايه «نحن حجج الله على خلقه و جدّتنا فاطمه حجه الله علينا»<sup>(١)</sup> يمكن القول أنها متواتره معني، يعرف ذلك من خلال ما تدّعن به الإماميه بمصحف فاطمه (عليها السلام) [الذي هو تلقى عن الغيب] فإنه كان مصدراً للأئمه، ومن ثمّ فهي واسطه بين الغيب وبينهم (عليهم السلام) ولكن لا يعنى ذلك أنّ الإمام يفتح مصحف فاطمه (عليها السلام) ويفحصه على حدّ فحصنا، حيث إنّ علمهم لدنّى حضوري، وإنما في تلقّيهم الغيبى للقرآن الواقعي، ومصحف فاطمه (عليها السلام) يكون بتوسط النبي (صلى الله عليه وآله) و فاطمه روي فداها.

فهو يتنزّل على النبي و فاطمه (عليهما السلام) ومنه يتنزّل إلى الإمام (عليه السلام).

ص: ٢٢٣

والروايات في مصحف فاطمه (عليها السلام) وأنه واسطه للأئمه كثيره، فينتج تواتر الروايه المزبوره معنى.

ومثال آخر: التستري في مقدمه كتاب الأوائل يقول: إنَّ خبر «نزهونا عن الربوبيه وقولوا فينا ما شئتم» (١) موضوع، في حين أنه ليس موضوعاً، بل يمكن دعوى التواتر المعنوي فيه، بعد ملاحظه أمثال «ياعلى، ما عرفك إلا الله وأنا» (٢) الدال على أنهم (عليهم السلام) بالنسبه إلى البشر غير محدودين و «أول ما خلق الله نور نبيك» (٣) بضميمه القاعده العقليه أن الصادر الاول جامع لكل كمالات عالم الإمكان، وغيرها من الروايات.

بالإضافه إلى كل هذا: أن المعارف كلها مستلّه من القرآن والسنة مما يضيف ضروره إضافيه للفحص، ومن قبل أصحاب الملكه والخبره في الشؤون العقليه حتى يمكنهم استلال هذه الأدله والنكات من النص.

ومع عدم الفحص والإعتماد على الخبره البشريه فقط لا- تكون النتائج البرهانيه مجزيه، فلا- يكون معذوراً عقلاً في المعارف النظرية. (٤)

بهذا العرض تتبلور المعيه - مع تفصيل ذلك - بين الحجج الثلاث، والصيغات المتقدمه صحيحه جميعاً بعد أن كان كل منها قد وضع إصبه على جانب من الحقيقه. (٥)

ص: ٢٢٤

- ١- (١). مشارق أنوار اليقين / ١٠١
- ٢- (٢). تأويل الآيات / ١٤٥
- ٣- (٣). المجلسي، بحار الأنوار ٢٤/١٥ (تاريخ نبينا صلى الله عليه و آله)، الباب ١: بدء خلقه وما جرى له في الميثاق و ... الحديث (٤٣).
- ٤- (٤). [س] بهذا البيان لابد من فتح باب التقليد في العقائد على مصراعيه كما في الفروع، حيث يعجز العامى من اكتناه الحقيقه من الأدله التفصيليه بنفسه؟ [ج] نعم، في تفاصيل العقائد دون أسسها.
- ٥- (٥). [س] حينما نلاحظ تأكيد القرآن على المعارف وآلاف الروايات فيها، كيف ينسجم مع مقوله البعض: إنه لا يجب الاعتقاد بها إلا إذا علم بها، فهل يقبل أن يتكلم الأئمه بهذا القدر، ولا يجب على أحد السعى للمعرفه والايمان. أليس تذكرون في الفقه أن التأكيد بالتكرار يعبر عن أهميه الحكم عند الشارع؟ [ج] التعلم واجب على العلماء بنحو الكفايه كى لا- تندرس معالم الدين ويوجد من يدافع عن شريعته سيد المرسلين، وأما على العوام فلا يجب عليهم الاعتقاد إلا إذا علموا. وهذا نظير ما يذكر في الفروع أن العامى يجب عليه أن يتعلم ما يمكن أن يتلى به لا كل الفقه، مع الوجوب الكفائى لتعلم البعض واجتهادهم في كل الفقه. [س] ولكن تصوير الوجوب الكفائى من أجل أن لا تندرس معالم الدين مازال لا يتناسب مع حجم هذه الروايات؟ [ج] هناك ندب عيني واستحباب للتعلم، فالإيمان موجه للجميع، وسنبحث هذه المسأله في ذيل حجيه خبر الواحد إن شاء الله.

**سّر البحث في تواتر القراءات**

من البديهي في حجّيه القرآن [ علاوه على قطعيه سنده ] أن يكون متنه قطعياً كي يكون ظهوره ودلالته الظنيه حجّه. وبعباره أوضح: كون الدلاله ظنيه فالنتيجه ظنيه لا- ينافي ضروره قطعيه المتن جنباً إلى جنب قطعيه السند و إلا- أخل بحجّيه الظهور. وإن شئت قل: إنّ حجّيه ظهور القرآن مشروطه بقطعيه المتن جنب قطعيه السند.

من هنا قد يقال: إنّ اختلاف القراءات يززع قطعيه المتن القرآني، وبالتالي سيؤثر على ظهور القرآن صغروباً، فلا يمكن البناء على حجّيه ما يظهر لنا، للشك في كونه ظهوراً قرآنياً.

وعلى هذا الأساس يفهم حرص علماء المسلمين لتصوير تواتر هذه القراءات تفادياً لهذه المشكله، فكان المشهور على أنها متواتره.

**التشكيك في تواتر القراءات من السيّد الخوئي (قدس سره)**

**اشاره**

ولكن البعض كالسيّد الخوئي شكك في هذا التواتر بأنها مرويه بروايات آحاد، أو أنّ القرآن نزل على الرسول (صلى الله عليه و آله) بلفظ واحد

والإختلاف نشأ من عدم ضبط النص القرآنى فى الذاكره أو من إختلاف اللهجات أو من خلؤ المصاحف آنذاك من النقط والتشكيل الإعرابى، أو أنّ قراءات السبعه أو العشره اجتهادات، أو لطعن أحمد بن حنبل فى وثاقه بعض السبعه، أو للعلم الإجمالى بعدم صدور بعض القراءات عنه، للقطع بأنه نزل على حرف واحد وأنّ ما ورد بأنه نزل على سبعه أحرف لا يعمل به لضعفه أو لاحتمال التقيه.

### تقويه تواتر القراءات

بالمقابل تصدّى البعض لمناقشه هذه الإشكاليات ليصبّ فى صالح القول بتواتر القراءات، حيث ذكر أنّ عمليه الحصر بالسبعه أو العشره ارتكبتها «مجاهد» [ وهو من أفذاذ الفن فى أوائل القرن الثالث أى آخر الغيبه الصغرى ] مستدلاً بأنّ أمصارهم مجمعون على قراءتهم والإعتماد عليهم، بالإضافه إلى كونهم من أهل الفن فى علوم القرآن والأدب والحديث.

و أنّ سبب الإختلاف ليس اجتهادياً [ لخلؤ المصاحف عن النقط ] بل الصحابه كانوا مختلفين، وكلّ من القراء روى عن صحابى غير من روى عنه الآخر.

و أنّ تضعيف ابن حنبل يكون فى خبرويتهم فى الحديث لا فى صدق لهجتهم، وهو لا يؤثر على الإعتماد على قراءاتهم بعد أن كانوا من أهل الإختصاص والخبره فيها.

وهذه لفته مهمه جداً أخذت تغيب فى هذه الأعصار وهى أنّ توثيق الراوى يكون من جهتين: عدم تعمده الكذب مع ضبطه، وعدم تخليطه. وطعن الرجاليين قد يتناول إحدى الجهتين دون الأخرى، ومن ثمّ فالطعن فى الجبهه الثانيه لا- يؤثر على قبول رواياته فضلاً عن قراءته، إلاّ مع الشك فلا يعمل بالروايه بمقدار منطقه الشك.

بل نقول إنّ كثيراً من طعن الرجاليين إنما هو فى الجبهه الثانيه لا

فى صدقه. ونقول: إن مصطلح الضعيف كان يعنى عند القدماء عدم الضبط لا تعمّد الكذب، خلافاً لما يفهم منه اليوم.

فما ذكره هذا البعض جريد فى نفسه، إلاّ أنه لا يثبت له مطلوبه كما سترى. ويضيف أنّ سرّ اختلاف الصحابه فى القراءات هو انتماؤهم لقبائل عربيه مختلفه ذات لهجات متعدده، إلاّ أنّ قراءتهم كانت بمحضر منه (صلى الله عليه و آله) وقد أمضيت وأقرت، فهى وإن لم يكن منشؤها الوحى إلاّ أنها مع ذلك قبلها الرسول (صلى الله عليه و آله) ولو للتسهيل، بل إنّ الرسول (صلى الله عليه و آله) قد قرأ بلهجات متعدده تسهياً على تلك القبائل، بعد أن كان المعنى منحفظاً و واحداً فى الجميع.

## أربع نقاط لبيان الحقّ فى المسأله

### إشاره

بهذا وغيره ينتهى إلى تواتر القراءات، ولكن الحقّ أنّ ما ذكره من شواهد وإن كان متيناً، إلاّ أنها لا تثبت التواتر، فى الوقت الذى لا نرتضى فيه مبنى السيد الخوئى. ومن أجل بلوره الحقّ فى المسأله نلفت النظر إلى أربعة نقاط كمقدّمه.

## قطعيه القرآن سندا و متناً لا دلالة

النقطه الأولى: إنّ سند القرآن قطعى وكذلك متنه قطعى لما دلّ من الآيات والروايات على أنه مصون عن التحريف. وأما دلالاته فمنها القطعى، ومنها الظنى، ومنها المتشابه وهو غير حجّه.

## اختلاف القراءات لا يستلزم التحريف

النقطه الثانيه: اختلاف القراءات يؤثر على دلالة النص القرآنى لا على متنه، حيث إنّ غالب الآيات التى اختلفت فى قراءتها لم يتبدل فيها جوهر اللفظ فضلاً عن جوهر المعنى، وبالتالي فالقول بعدم تواتر القراءات لا يستلزم القول بالتحريف.

وتوضيح ذلك: يقال فى علم اللغه إنّ أصل المتن هو ماده التى

يصاغ بأشكال مختلفه، و أمّا الإعراب مثلاً فهو على هامش المتن لا من صميمه [ بل هو منتفٍ في بعض اللغات ] وكذا أصل المعنى في ضمن المتن، ومن ثمّ المعنى الإعرابي والتركيبي يُعدّ من هوامش المعنى لا من أصله.

كذا في علم المكتبات يذكر أنّ أصل المتن هو المادة [ وهي النسخة الخطيه مثلاً أو الطبعة الأولى ] وهي ما دامت محفوظه لم يتلاعب بها فالكتاب لا يعدّ محرّفاً، فإن حصل تغيير في بعض طبعاته فهو تحريف في تلك الطبعة لا في الكتاب.

### تأثير اختلاف القراءات في الدلاله

ونحن لا- ننكر أن تفسير الإعراب أو الهيئه التركيبية بسبب اختلاف القراءات له أثر إلا- أنّ أثره دلالي مرتبط بتشكّل المادة لا بأصلها ومنتها وجوهرها، وإلاّ لو كان اختلاف القراءات بضميمه عدم تواترها تحريفاً لكان الاختلاف في تشخيص الإسم المرفوع أنه مبتدأ أو فاعل، أو في تشخيص كون الواو عاطفه أو استثنافيه في مثل قوله تعالى: (وَمَا يَعْلمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (١) تحريفاً؛ لأنّ فرض الواو عاطفه يعنى وحده الكلام، وفرض كونها استثنافيه يعنى تعدّده، مع أنه لم يختلف اثنان في أنه ليس تحريفاً.

فتبين:

[ ١ ] إنّ اختلاف القراءات أجنبي عن التحريف، وبالتالي فعدم تواترها لا يشكّل مشكله على هذا الصعيد.

[ ٢ ] وإنّ القرآن مصون عن التحريف ومصون وجوده اللفظي ومحفوظ في الأئمّه بمادته، بالإضافة إلى حفظه بكلّ مراتبه [ بما في ذلك وجوده النازل واللفظي ] كما نزل على قلب محمّد (صلى الله عليه و آله) عند المعصوم المنتظر \* .

ص: ٢٢٨



[ ٣ ] ومن ثم يفهم اجماع المسلمين على عدم التحريف جنباً إلى

جنب قبولهم لظاهرة اختلاف القراءات، مع ذهاب كثير إلى عدم تواترها.

### مناشئ اختلاف القراءات

النقطة الثالثة: إن جملة من منشئ اختلاف القراءات [ تاريخياً ] سياسيه دينيه عقائديه، حيث نشأت هذه الظاهرة بعد إدبار المسلمين عن الرجوع إلى المصدر الحافظ المنسوب من قبل الخاتم (صلى الله عليه وآله) وهو أمير المؤمنين (عليه السلام) وعدم توحيدهم على أتباعه، مع أنه كان من المسلم عندهم [ كما في رواياتهم ] أنه كان لديه مصحف وأراد أن يطلعهم عليه فأبوا، فاحتفظ به هو (عليه السلام) وبقي ينتقل في ذريته الطاهرة.

بالإضافة إلى أن خطوه عثمان بحرق ما كان من مصاحف وتوحيدها بمصحف واحد، كان واقعها أن جملة من المصاحف الموجودة آنذاك يخطئ ما ابتدعه من أحكام في الوضوء وغيره، وإلا بَمَ تفسير إقدام عثمان الفردي وعدم تنسيقه مع كبار الصحابة في مثل هذا المشروع الهام والخطير. وكذا جمع المصحف عند الأول والثاني، إنما هو لتأليف السور والآيات في كل سورة بالشكل الذي يخدمهم، لا بالشكل الذي نزلت وليس كما يعلن أنه بسبب خدمه القرآن والدين.

ونجد في بعض الروايات «من أراد أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد» (١) أي ابن مسعود وذلك من جهه أنه حافظ على واقع ما نزل، في حين نجد الحساسيه بينه وبين عثمان على أشدها، وأن قراءته قد هجرت تماماً مما يؤكد ما ذكرناه من أن إخفاء كثير من القراءات كان بدافع سياسى مذهبي لعدم انسجامها مع المنهج السياسى آنذاك.

ص: ٢٢٩

---

١- (١). المجلسى، بحار الأنوار ٢١٣/٣١ - ٢١٨ (كتاب المطاعن، الباب ٢٥ / تفصيل مثالب عثمان و....، الطعن السابع نقلاً عن مصادر العامه كالاستيعاب).

النقطة الرابعة: إنّ المقصود من ما ورد من «أنّ للقرآن سبعة أحرف أو سبعين حرفاً» أنه نزل على مراتب من المعانى الغزيره العميقه والبطون لا القراءات المتعدده، كما حَقَّق ذلك المفسِّرون.

### نتيجه النقاط الأربع عدم إثبات تواتر القراءات

بعد هذه المقدمه نلاحظ على من أثبت تواتر القراءات أنّ ما ذكره من شواهد لا يدلّ على التواتر؛ لأنّ مشجره الطرق للقراءات السبعه أو العشره تنتهى فى النتيجه إلى صحابى أو اثنين، فلا تواتر فى الطبقة الأولى، كما أنّهم غير معصومين.

وعباره مجاهد وغيره تدلّ على أنّ أهل المصر أجمع على القراءه لا أنّ القراءه كانت بسبب إجماع أهل المصر، ومثل هذا ينفع فيما سنختار لا فى إثبات التواتر.

بل حذف كثير من القراءات من مجاهد تستلفت الإنتباه، حيث إننا نجد فى رواياتنا ترجيح الأئمه لقراءه على أخرى فى آيه، أو تعيين القراءه الصحيحه لآيه مما لا وجود لها الآن، ممّا يدلّ على أنّ هناك تعتيماً على حقيقه و إقصاءً لحقّ قام به مجاهد، على حدّ ما قام به سلفه من إلغاء بعض المصاحف وعدم فسح المجال لها لأن تأخذ طريقها بين المسلمين.

والغريب من بعض الأعلام إعراضه عن مثل هذه الروايات بحجّه أنها من روايات التحريف المجمع على بطلانه، أو أنها لا توافق المتواتر من القراءات، كيف؟! والقراءات كانت كثيره جداً، وبعضها ذات سند صحيح، واختلافها لا علاقه له بالتحريف فلم لا يؤخذ بها؟!!

بالإضافه إلى كلّ ما تقدّم: أنّ انتخاب السبعه من بين القراءات لا ينسجم مع كونها متواتره، إذ معه لا معنى للإنتخاب، فهو وإن لم

يكن اجتهاداً محضاً وهدساً في كيفية القراءة، ولكنه يدل على عدم التواتر، وإعمال الإجماع في الترجيح بين روايات القراءات.

كما أنه مع تباين المعنى الموجود في القراءات [ وهو العلم الإجمالي الذي أشار إليه الخوئي ] كما في مثل (يَطْهَرُونَ وَيَطْهَرُونَ) ومثل (خير أمه، وخير أممه، على قراءة ابن مسعود) كيف يمكن دعوى أنّ الرسول (صلى الله عليه وآله) أمضى كلا- المعنيين المتباينين.

وما ذكره البعض في تفسير اختلاف القراءات أنه بسبب تمادى الوقت وخيانه الذاكره، يدل على أنها لم تمض كلها، مع قبولنا أنّ بعضها كان بسبب اختلاف اللهجات.

بعد كلّ هذا يتبلور عدم صحه دعوى التواتر، ولكن لا نقبل رأى السيّد الخوئي أيضاً.

### دعوى الإجماع والمناقشه فيها

كما لا نقبل محاوله بعض الأعلام المتأخرين إثبات الإمضاء الشرعى للقراءات السبعه أو العشره، من خلال الإجماع المؤكد الذى ذكره أقطاب الطائفه كالتوسى فى التبيان والطبرسى وآخرين.

ووجه عدم القبول هو أنّ المتيقن من الإجماع هو أجزاء القراءه بهذه القراءات فى الصلاه، وهو بهذا المقدار لا- يدل على القرآنيه، وإنما يدل على أجزاء ما هو موجود. فاستظهار الحكم الشرعى والمعرفه الدينيه حينئذ غير متيقن من الإجماع، خاصه بعد ملاحظه ترجيح الأعلام لقراءه على أخرى فى مقام الإستظهار، وإن كان يمكن أن يقال: إنه ترجيح لمتواتر على متواتر آخر، او لما هو سنده صحيح على ما هو سنده صحيح.

والخلاصه: أنّنا نقبل أنّ الإجماع فى الجملة، وأمّا بالجملة فلم يثبت لنا.

### بيان المختار

#### اشاره

ومن ثمّ تصل النوبه لبيان المختار:

تقدّم أنّ عدم القول بالتواتر لا يستلزم القول بالتحريف وأنّ من مناشئ اختلاف القراءات [ مع حصرها بالعدد المذكور ] البعد السياسي والعقائدي.

والمهم أنّ في الباب الرابع و السبعين من أبواب القراءه فى الوسائل مجموعه روايات، من ضمنها ما هو تام سنداً [ على مبانينا الرجاليه ] تدلّ على:

[ ١ ] تخطئه كلّ القراءات عدا قراءة أبيّ، وسند هذه الروايه لا بأس به، وفى الكافى إضافه وجود ربيعه الرأى من مشاهير فقهاء العامه.

[ ٢ ] إمضاء القراءات التى عليها الناس [ أى التى كانت شائعه آنذاك ] بالإضافه إلى الشواهد الدالّه على شهرتها وشيوعها فى زمنهم (عليهم السلام) مما يكشف عن إمضائهم (عليهم السلام) لها.

[ ٣ ] إنّ موردها أعم من القراءه فى الصلاه، لأنّ القرآن إنما سمى قرآناً لأنه مقروء، فحينما يعبر (عليه السلام) «أقرءوا كما علمتُم» (١) يكون ظاهراً فى أنه اجعلوا القرآن كما علمتم، ومن ثمّ يستفاد منه فى الصلاه، والإستظهار والحجاج وغير ذلك. ويؤكد ذلك أنّ أسئله الرواه ليست عن التلاوه، وإنما عن قرآنيه القرآن.

### حصول إمضاء القراءات فى زمن الأئمه (عليهم السلام)

والذى نفهمه [ بعد الإلتفات إلى المواد التى أشرنا إليها ] أنّ الإمضاء حصل فى زمن الأئمه (عليهم السلام) لا فى زمن الرسول (صلى الله عليه وآله)، وما ذكره من الشواهد على التواتر تدلّ على شيوعها فى زمن الأئمه (عليهم السلام) لا فى زمن الرسول (صلى الله عليه وآله)، وهم (عليهم السلام) لم يردعوها، وهو كاف فى الإمضاء فى مثل هذه الأمور الخطيره، بل حتى الردع الضعيف لا يكفى ما لم يكن موازياً

ص: ٢٣٢

١- (١). الكليني، الكافي ٦٣١/٢ (كتاب فضل القرآن، الباب ١٤: باب النوادر، الحديث ١٥: عن أبي عبدالله (عليه السلام)).

فى قوته لحجم السيره ومدى رسوخها وتجذرها.

## الإمضاء ظاهري

ولكن هذا الإمضاء إمضاء ظاهري لا واقعي، فهو يتحدد بمستوى الفهم والإستظهار الفقهي ولا يشمل بعض المسائل ذات البعد العقائدي أو القرآني الذي له صلة بالعقيدة، من قبيل اعتقاد الإماميه بأنّ قرآن عليّ هو الصحيح. ويظهر ذلك بوضوح من ردعهم (عليهم السلام) وتخطئتهم لكلّ القراءات عدا قراءة أبيّ، وأمثال ذلك.

فالروايات أمضت القراءات ولو لحكمه التقيه، وفي الأعم من القرآن والصلاه بعد أن دلت على شيوع هذه القراءات فى زمنهم (عليهم السلام). (1)

## ثمره بحث تواتر القراءات

وفى الختام: ننوّه إلى أنّ الثمره تظهر على مبنى تواتر القراءات فى الحكم بتعارض القراءتين على حدّ تعارض الآيتين.

وأمّا على مبنى صحه السنّه أو السيره الممضاه [ كما هو المختار ] فمع تعدّد القراءه يقع التعارض إلاّ أنه على حدّ تعارض الطريقتين الظنيين.

وأمّا على مبنى السيّد الخوئي الذي أنكر التواتر وصحه السند، ولم يقل إلاّ بالأجزاء فى قراءه الصلاه، فمع اختلاف القراءات يؤخذ بالقدر المتيقن فى مقام الإستظهار.

ص: ٢٣٣

١- (١). [س] كيف استفدنا استمرار حكم التقيه وعدم كونه مؤقتاً؟ [ج] لأنّ السيره قويه، فالرابع لابدّ أن يكون قوياً، فإذا لم توجد إلاّ روايه واحده كما فيما نحن فيه لا تصلح للمعارضه، وسيكون الإمضاء من دون قيد، ومن ثمّ فهمنا من روايه الأمر بقراءه أبيّ عدم الإمضاء فى خصوص المسائل العقائديه. ويمكن الإستفاده من ذيل: «يأتى من يعلمكم» على استمرار التقيه إلى حين ظهوره (عليه السلام)؟

إشاره

قد بحث الشيخ عن الأصول اللفظية في بحث الحجج [ خلافاً لسابقه حيث ذكرها في مباحث الألفاظ ] والسرّ في ذلك [ مع كون البحث صغرياً ] أنها أصول ظنيه، فكانت بحاجة إلى البحث عن وجه حجّيتها ومداه، خاصه بعد أن كانت سيّاله جداً في بحث الإستنباط.

معنى الأصل اللفظي

إشاره

قد يقال: إنّ الأصل اللفظي [ بحكم كونه لفظياً ] دليل اجتهادي و [بحكم كونه أصلاً ] وظيفه رافعه للتحير في مقام العمل، وهما لا يجتمعان.

فالجواب: إنّ الأصل اللفظي ليس لفظاً، وإنما هو قرينه نوعيه غير ملفوظه قد تبانى عليها العقلاء، تنضم إلى اللفظ في صياغه الظهور وتشكيله. فالتباني ليس مجرداً كي تكون من الأصول العمليه، وإنما مرتبط باللفظ.

فمن حيث البناء كانت أصلاً بالإضافة إلى أنّ النوبه لا تصل إليها إلا بعد فقد القرينه اللفظيه الجزئيه الخاصه، ومن حيث ارتباط هذا البناء باللفظ كان لفظياً.

الأصل اللفظي هل هو تعبدى أم لا؟

قد يتساءل: أنّ الأصل اللفظي هل هو تعبدى [ بمعنى أنّ بناء العقلاء وتقنينهم للأصول اللفظيه للحجاج والتنجز والتعذير لا للإبراء و الحاكيه، وإن شئت قل: إنّ التقنين هذا يرجع إلى مولويه المجموع على الأفراد ولا بدّيه التسليم للقانون لا من باب الكشف. ] أو غير تعبدى [ بمعنى أنّ غرض التقنين هو الإبراء و الحاكيه أيضاً، وليس

ولا يخفى أنّ هذا السؤال قريب الأفق إلى السؤال الأول أو له ارتباط به.

### ثمره هذا البحث

كما لا يخفى الثمره المترتبه على هذا التساؤل، حيث إنّه مع الشك في قرينه الموجود أو مع وجود القرينه المجمله في الجمله يؤخذ بظاهر الكلام بناءً على التعديده، ولا يؤخذ به بناءً على الأماريه لعدم بنائهم على الأماريه في هذه الحاله.

ثم إنّ هذا التساؤل ينسحب على كلّ البناءات العقلانيه الظاهريه [ سواء الأصوليه منها أم الفقهيه ] فهل إنّ هذا النمط من التقنين كان لصرف المتابعه [ و من باب الموالى والعييد على حدّ تعبير الفقهاء ] أو الأماريه؟ فاليد - مثلاً - هل هي قانون قننه العقلاء للإحتجاج وقطع العذر وحكمته وخلفيته الحاكويه، أو أنّ الأماريه والحاكويه هي المجمعوله؟ ومثله في الإقرار وتظهر الثمره في ما لو أقرّ على نفسه بإقرارين، فإنّهما يتساقطان على الأماريه، ولا يتساقطان مع التعديده.

### استخدام لغة القانون في الشرع

#### اشاره

ونذكر ثانياً بما بيناه سابقاً من أنّ علاقته القانون الشرعي بالقانون العقلاني تشبه علاقته القرآن الكريم باللغه العربيه، فكما أنّ اللغه العربيه ليست مجمعوله ومع ذلك نزل القرآن بها، فهو في عين أنه لم يؤسس اللغه ولم يحدّها بما لها من علوم مرتبطه بها، وهو معجز وأبرز مراتب إعجازه لعامه الناس هو البعد الأدبي البلاغي.

وبعبارة أخرى: ما زال الابتكار محفوظاً للقرآن، في عين أنه لم يستحدث لغة جديده.

كذا في لغة القانون، فإنّ جرى الشارع على تلك اللغه وعدم تأسيسه للغه جديده لا يعنى أنّ الشريعه في متناول الجميع و أننا في

غنى عنها حيث يمكن وصول العقلاء إلى أسرارها، كلاً و إنما الشارع استخدم هذه اللغة في بيان قضاياه وتصديقاته القانونية التي يعجز البشر عن نيلها وإدراكها بنفسه.

### المراد من الإمضاء في باب المعاملات

ثم إن ما ذكره الأعلام في باب المعاملات أنها إمضائه يقصدون منه شيئاً آخر غير إمضاء لغة القانون المركوزه وجريه عليها، وإنما للعقلاء قوانين تصديقيه وقضايا قانونيه أقرها الشارع علاوه على إقراره لأصل اللغة والمبادئ التصوريه للقانون، ومن ثم حتى لو ردع عن كل هذه التصديقات الإعتباريه يبقى جارياً وممضياً للغة القانون بدليل أنه لم يبتكر لغة جديده.

### ضروره الإلمام بالمبادئ التصوريه القانونيه

وعلى أساس هذه اللغة لا بدّ أولاً [ وقبل الدخول في أي باب فقهى كالفقه الجنائي ] الإلمام بالمبادئ التصوريه القانونيه لذلك الباب، حيث يؤثر جداً في فهم تشريعات الباب، نظير ضروره الإلمام بعلوم اللغة والأدب والدخول إلى القرآن والروايه كما أنّ على الفقيه أن يقدم تعريفاً قانونياً لموضوع كلّ مسأله، كالغناء - مثلاً - جنباً إلى جنب التعريف اللغوي والعرفي.

وانطلاقاً من هذه الضروره أخذ متأخرو الأعلام بالتفكير بإلحاق باب جديد لعلم الأصول هو باب اللغة القانونيه جنباً إلى جنب مباحث الألفاظ والحجج والدليل العقلي.

وبعد كلّ هذا يتضح مره أخرى أنّ السيره والبناء العقلائي هما نتيجة وثمره للتقنين العقلائي، وبالتالي يتضح أنّ الأصول اللفظيه حينئذ قوانين سنّها العقلاء لمعالجه مشكلات المحاوره وتنظيم عمليه التفاهم، ولكن هل فقط جعلت للحجاج وقطع العذر أو جعلت أماره؟

### أقسام الأصول اللفظيه



الأصول اللفظية على أقسام؛ فبعضها لتشخيص الوضع [ كأصالة الحقيقة عند المرتضى بعد إحراز المراد وقول اللغوي إذا كان ظناً ] وبعضها لتشخيص مراد المتكلم.

والثاني منها ما يشخص المراد الإستعمالي [ كأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينه على المجاز اللغوي ] وآخر يشخص المراد التفهيمي بعد الالتفات إلى أنه لا يتطابق هذا مع سابقه [ كما في الكناية والمجاز السكاكي. ]

وثالث لتحديد المراد الجدوى وهو أيضاً قد لا يتطابق مع سابقه [ كما في الإستفهام التعجيزي، حيث إن المراد التفهيمي منه التحدى، والمراد الجدوى إلفاتهم إلى عجزهم لا التحدى لعلمه بعدم قدرتهم. ]

ولا يخفى أن ثمره عدم التطابق هي تقديم المراد المتقدم رتبة عند التعارض.

وأصالة العموم مرتبطة بتحديد المراد التفهيمي لوجود دال على العموم، بينما أصالة الإطلاق تحدد المراد الجدوى عند الأكثر.

### مرجع الأصول اللفظية

يظهر من الشيخ أن الأصول الوجودية على اختلاف مراتبها ترجع إلى عدميه، ويظهر من الأخوند العكس.

والحق أنهما أصلان لا يرجع أحدهما إلى الآخر، فإن الأصل الوجودى بمثابه المقتضى، والأصل العدمى بمثابه عدم المانع.

والدليل على ما نقول: إن للعموم أدواته ودوائه وللتخصيص كذلك، وبالتالي لابد من أصل يؤمن وجود أداه العموم ودالاتها، ومن آخر ينفي التخصيص، وهكذا فى سائر الأصول الوجودية ومقابلاتها العدمية، فـ«الحقيقة» لها مقتضيها [ وهو العلقه الوضعيه ] ولها موانع [ وهى القرينه ] فأصالة الحقيقة تؤمن لنا إرادته العلقه الوضعيه، وأصالة عدم القرينه تؤمن لنا عدم القرينه الصارفه.

### بيان الإصهاني لعدم التعارض بين الأصول اللفظية

الشيخ الإصفهاني أشكل على فكره التعارض بين الأصول اللفظية فتقديم أحدها على الآخر، وذلك لأنّ الأصول هذه مجعولة من العقلاء، ولا يتعقل التعارض بين جعل العقلاء بعد فرض إلتفاتهم إلى جعلهم، نظير جعلات الشارع الواقعيه فإنها لا يعقل تعارضها بعد أن كان الشارع الأقدس ملتفتاً ومحيطاً بالواقع، فينحصر التعارض في الكواشف.

### تعميم الإشكال إلى كلّ الجعول العقلائية

ولا يخفى أنّ دليل الشيخ الإصفهاني هذا لا يخصّ الأصول اللفظية، وإنما هو شامل لكلّ الجعولات العقلائية سيما الظاهريه منها، فلا تعارض بين الخبرين بعد فرض أنّ دليل حجّيته سيره العقلاء، كما لا تعارض بين حجّيتين، وإنما يعمل مباشرة بالراجح منهما، بمعنى أنّ جعلهم ينصبّ على الأماره الأقوى، و أمّا الأضعف فلا يجعلونها.

وبعبارة أخرى: إنهم من البدايه يقننون الكلّيات بشكل محدود بحيث لا يصطدم بعضها مع بعض.

وفيما نحن فيه مع دوران الأمر بين العموم والشك في المخصص لا تعارض بين حجّيتين وإنما هناك أماره واصله وأخرى غير واصله، والعمل يكون على الواصله ولا يعتنى بغير الواصله سيما في الحكم الأصولي، حيث إنّ روحه الوصول والتنجز، فلا تحير عند العقلاء كي يرفعوا تحيرهم من خلال جعل الأصول اللفظية. (١)

### ملاحظات على الإصفهاني

ص: ٢٣٨

١- (١). [س] بيان هذا لا- ينفي فكره الأصل، وإنما يثبت رجوع الأصل العدمي إلى وجودي؟ [ج] كلاً لأنه لا شك حتى نتمسك بالأصل ونحتاج إليه، لأنّ العلقه الوضعيه وأداه العموم مثلاً بنفسها أمارات، فلا تصل النوبه إلى الأصل كي يجعل من قبلهم.

أولاً: إنّ التضاد المنفى فى جعول العقلاء ما كان بسبب جهلهم وعدم إلتفاتهم [ كما ذكر فى الدليل ] وأما التضاد الذى يحصل بسبب تنزل الكليات واصطكاك المصاديق وتزاحمها [ والذى لابد منه سواء كان المقنن الهياً أم عقلائياً ] فلم ينفه فى دليبه. (١)

ثانياً: إنّ العقلاء ليست لهم الحيطه الكامله بالحقيقه والواقع، والملاحق القانونيه التى تذيّل بها القوانين دليل محدوديتهم وتطوّرهم تدريجياً واكتشافهم للحقيقه أكثر وأكثر مع الزمن [ وهاتان الملاحظتان مرتبطتان بالكبرى. ] (٢)

ص: ٢٣٩

١- (١). [س] هذا البيان معناه أنه لا معنى للتساقط مع التعارض، بعد أن كان التعارض فى المصاديق بسبب التنزل، فلا يكون إلا فى العموم من وجه، ولا يتحقق تعارض بنحو التباين بين الكليات، بل لا- موقع للتكاذب، وإنما يكون من التزاحم وأمثاله؟ [ج] الغرض كما تقدم أنّ التشريع غالبى، أى أنّ الشريعة ظاهره، فالشارع ملتفت إلى الإصطكاك، ومع ذلك صاغ الجعل كلياً لمصلحته، ففى مورد الإلتقاء يمكن تصور التكاذب. [س] مع التكاذب فالتساقط فى مورد الإلتقاء يعنى تقييد القضييه الشريعه الواقعيه ولا تبقى على كليتها، وهو عين ما ذكره الاصفهاني؟ [ج] نعم، ولكن حينئذ فى الجعول الظاهريه الكواشف يقع التكاذب. فى حين يظهر من كلامه أو لازم كلامه نفى التعارض فى الكواشف أيضاً ما دامت مجعوله من قبل العقلاء.

٢- (٢). [س] ولكن هذا متصور فى القوانين الخاصه لا- فى قوانين العقلاء بما هم عقلاء، ومن ثمّ إمضاء الشارع مع التهذيب بالزياده والنقيصه فى القوانين الخاصه، وأما فى القوانين العامه بما هم عقلاء فهى تمضى وتفصل من قبل الشارع لا تحطى؟ [ج] العقلاء بما هم عقلاء يشمل القوانين الخاصه، وبالتالي فهى قابله للتخطئه والزياده والنقيصه والإمضاء والردع. [س] ولكن أفهم أنّ العقلاء بما هم عقلاء اصطلاح يشمل القوانين العامه التى لا يختلف اثنان من العقلاء عليها، وأما القوانين الخاصه فهى للعقلاء بما هم قوم أو قبيله أو عرف أو أبناء منطقته أو عرف أو غير ذلك، وهى قد يمضيها الشارع وقد لا يمضيها، وقد يهذبها بالزياده والنقيصه، وأما القوانين العامه [أى بسبب كونهم عقلاء] فهو ممضى حتماً والشارع لا يخطئه، وإنما يفصله؟ [ج] نحن لا ننكر أنّ فى القوانين الخاصه ما كان بسبب العرف والعهده، ولكن فى هذه الأقسام يمكن أن توجد للعقلاء بما هم عقلاء تقنينات وبناءات، فالمشهورات بكلّ أقسامها فى المنطق يمكن أن نجد فيها بناءات عقلاييه من حيث هم عقلاء.

ثالثاً: [ وهي ملاحظه مرتبطه بتطبيقه الكبرى على المقام ] إنّ متعلّق الشك في الأصول اللفظيه هو أنّ الأماره هل هي العلقه  
الوضعيه أو القرينه المتصله، لا أنّ كلتا الأمارتين موجودتان ومتعلّق الشك في الواصل منهما.

وبعباره أخرى: إنّ الشك في إحراز التركيبه الخاصه للكلام الواحد، فنجري الأصل لإحرازها، لا أنّ التركيب محرز وشك في  
القرينه المنفصله.

### وجه حجّيه الأصول اللفظيه

مما تقدم لاح وجه حجّيه هذه الأصول، وهو أنها قوانين عقلايه لإحراز صغرى الظهور ظناً بعد تعذره قطعاً، قد تجذرت ولم  
يردع الشارع عنها الكاشف عن إمضائه لها، ومن ثمّ من ظنّ بالظهور عبر قناه الأصل اللفظي فهو مصداق لحجّيه الظهور جنباً إلى  
جنب الظهور القطعي.

وليلتفت إلى أنّ حجّيه الأصول لا من باب اندراجها تحت حجّيه الظواهر كما توهمه البعض.

### شرط حجّيه الأصول اللفظيه

كلمه أخيره: إنّنا ألفتنا إلى أنّ جريان الأصول اللفظيه لرفع حيره المخاطب و شكّه في ظهور الكلام الواحد، فهي تعينه في رفع  
الإجمال عن الكلام، حيث تنقح له صغرى الظهور بالظن النوعي المعتبر من قبل الشارع ولا علاقته لها بالقرائن المنفصله، والتي  
هي تعارض ذا القرينه في حجّيته لا- في ظهوره، ومن ثمّ لا بدّ من الفحص الكامل عن القرائن المنفصله، وإلا- أثر على حجّيه  
الظهور وإن انعقد بتوسط الأصل.

كما ألفتنا إلى أنّ حجّيه الأصول مشروطه بالشك بعد الفحص التام

والمستوعب عن القرائن المتصله لفظيه وحاليه، وإلا- لم تصل النوبه إليها ولا تكون حجّه، فلا يكون الظهور الظنى المنعقد بها صغرى لكبرى الظهور حجّه.

بل من المنهجى الفحص عن القرائن والأدلّه المنفصله الخاصه على المراد [ الموافقه فى النتيجة للأصل ] ولا- يكتفى بالأصل اللفظى، فمثلاً- فى بيع المعاطاه تمسك البعض بعموم (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (١) فى كونها بيعاً بعد أن لم يعثر على قرائن من الخارج تنفى ذلك، فأجرى الأصل وانعقد الظهور فى العموم وبنى على حجّيته، بينما لم يكتف كاشف الغطاء حتى وجد سبع أو أكثر قرائن خاصه تؤكد العموم. وقد كان دأب المتمرسين فى العمل الفقهى والضليعين فى الإستنباط ذلك.

وأشرنا ونؤكد أنّ هذا المنهج هو الصحيح، لما عرفت أنّ النوبه لا تصل إلى الأصل مع وجود الدليل، مع قبولنا عدم استناد كلّ الفقه على الأدلّه الخاصه، وأنّ للأصل مجالاً ومساحه، والمساحه التى يفقد فيها الدليل الخاص.

ص: ٢٤١

**أهميه هذا البحث**

إنّ صغرى الظهور ومنتنه والّدالّ بدلاله ظنيه على المراد؛ إمّا أن تحرز بالقطع [ من خلال التبادر مثلاً ] أو تحرز بالظن [ من خلال قول اللغوى ].

ومنه يعرف أهميه البحث عن حجّيته؛ لأنه [ على فرض الحجّيه ] سيّئاً من لدينا ظن نوعى لإثبات المتن عند الشكّ فى الدالّ على الظهور من جهه العلقه الوضعيه، نظير الأصول اللفظيه فإنها وسائل ظنيه.

**تعميم البحث لكلّ علوم الأدب**

**اشاره**

البحث ليس عن حجّيه قول اللغوى فقط [ علم وضع اللفظ لمعناه ] وإنما عن كلّ علوم الأدب. فيقع البحث عن حجّيه قول النحوى والبلاغى و أمثالهما وإن كان ظاهر عباره الأعلام الأول.

**مهمّه اللغوى**

المعروف بين الأعلام أنّ همّ اللغوى تجميع المعانى التى استعمل فيها اللفظ من دون فرز للمعنى الحقيقى عن المجازى.

ولكن حين مراجعه كتب فقه اللغه التى ألفها القدماء كالمزهر للسيوطى يصرّحون بأنّ مهمه اللغوى تشخيص المعنى الحقيقى وفرزه عن المجازى.

ونحن حين تتبعنا الأمر وجدنا أنّ الصحيح ما ذكره السيوطى، وأنّ جمعاً من اللغويين يصرّحون بالمعنى الحقيقى و المجازى، من قبيل ابن فارس فى مقاييس اللغه و الزمخشرى فى أساس اللغه، وابن دريد فى الإشتقاق و الجمهوره وابن جنى فى الإختصاص و أبى على

الفارسي وقبلهم جميعاً الخليل في العين.

أضف إلى ذلك أنّ علماء الإشتقاق بأقسامه، المعنيتين في دراسته المادة بكلّ تقبّلاتها الإشتقاقية يشخصون بالدقه المعنى الحقيقي، بل هم يلاحقون ظاهره اشتراك مادتين في حرف أو أكثر والاختلاف في الباقي، فانتهاوا في دراستهم إلى ضروره و لا بديه الإشتراك المعنوي بينهما في الجملة.

بل كلّ كتب اللغة تميّز المعنى الحقيقي عن المجازي ولكن من دون تصريح، وإنما حرصت على ذكر المعاني المجازيه جنباً إلى جنب المعنى الحقيقي لإدراكهم عدم كفايه الوصول إلى المعنى الظاهر بصرف الحيطه بالوضع لإمكان احتفاف الكلام بقرائن عامه تصرفه عن ظهوره في معناه الحقيقي، وهم من خلال ذكرهم للمعاني الأخرى يحاولون وضع اليد على تلك القرائن العامه واستلالها ووضعها في خدمه الباحث.

فما ينسب إلى اللغويين من عدم اعتنائهم بتمييز المعنى الحقيقي ناش من عدم المداقه في حقيقه مهنتهم.

### عدم اعتناء اللغويين بذكر السند

إنّ البعض قد صنّف اللغويين في المحدثين والنقله في الجملة أو بالجملة على اختلاف النسبه على حدّ محدّثي الأخبار.

ولكن هذا غير صحيح؛ لأننا لا نجد أنّ المتأخر منهم ينقل عن المتقدم حتى تصل السلسه إلى مثل الخليل و سيبويه، فلا نجدهم يعتنون بذكر السند ولا يظهر منهم النقل عن أحد دائماً، وإنما استفادوا ذلك بخبرتهم من كلام العرب، بل قد لا يأتي بعضهم حتى بمثال من العرب وإنما هو يمثّل مثلاً من نفسه أو يوضّح الفكره بما ينسجم مع كلام العرب.

فليس كلّ كلمه نقلوها عن غيرهم، وليس كلّ كلمه لها شواهد جاءت في كلامهم بصيغه نقل وكمحدّثين.

ذكرت جمله أدله على حججه قول اللغوى:

الأول: الإجماع، وحاله وضاح لا يحتاج إلى كلام.

الثانى: سيره المتشرعه المعاصره لهم (عليهم السلام) من دون ردع، الكاشف عن الإمضاء.

ولكنه مجمل، حيث لا نعرف أن رجوعهم إلى اللغوى هل كان من جهه أنه يورث القطع أو الظن المعتبر؟ سيما أنهم كانوا من أبناء اللغه وكانوا قريبي عهد باللغه الأصيله.

الثالث: إنه يوجب الظن، وهو أولى بالحججه بعد حججه فى الأحكام، ولكنّه حدس ظنى لا يمكن الأخذ به.

الرابع: إنه حجّه من باب الإنسداد الكبير أو الصغير ولكن لو قلنا بعدم الحججه فلا انسداد كبير لإمكان تحصيل القطع والجزم [ بالفحص ] فى كثير من الحالات. والإنسداد الصغير [ فى بعض الأبواب أو المسائل ] لا يستلزم حججه الظن بعد أن لم يكن الإحتياط متعذراً.

الخامس: إنهم من أهل الخبره، والعقلاء بنوا على الرجوع لهم فى كلّ المجالات، وهو بناء كبرى مضمى من قبل الشارع.

وهذا هو العمده، فلو كانت هناك تساؤلات حول إمضاء الكبرى لا بدّ من الإجابة عنها، وإشكالات على الصغرى لا بدّ من حلّها.

فالتساؤلات حول إمضاء الكبرى من قبيل: هل نحتاج فى الإمضاء إلى ممارسه العقلاء وتطبيقهم للقانون على جزئياته فى عهد المعصوم أو يكفى تطبيقهم بنحو الموجهه الجزئيه فى إمضاء الكبرى بحيث تشمل ما يستجد من صغريات لم تكن فى عهده (عليه السلام)؟

ومن قبيل: هل تشترط ممارسه العقلاء للقانون بمراى وبمسمع من الإمام وفى أمور لها صلّه بالشرعيات حتى يكون مضمى أو لا يشترط ذلك؟

وأما الإشكالات على الصغرى فهى:



الأول: إنَّ القدر المتيقن من حجّيه قوله ما أورث الإطمئنان هنا أو الجزم.

الثاني: اللغوى لا يمتهن نقل الأوضاع اللغويه غالباً، حيث يعتنى غالباً بتجميع ما استعمل فيه اللفظ وتدوينه.

الثالث: إنَّ اللغوى ليس عالماً خبيراً وإنما محدّث راوٍ ناقل للآثار، لأنه ما نقل كان حسيّاً لا يحتاج إلى توسيط فهم وبالتالي فملاك حجّيته كونه ثقة لا يتعمد الكذب.

الرابع: إنَّ البناء على الحجّيه وإن كان من باب أنه خبير، ولكنّه لا ينفع الفقيه المجتهد بعد أن كان شرط ملكته أن يكون لغوياً أديباً. ورجوع أهل الخبره لأهل الخبره ممنوع؛ لأنّ العقلاء بنوا على رجوع الجاهل للعالم، لا العالم للعالم.

### ملاحظه حول الإشكال الأول

يلاحظ أنّ الإشكال الأول يتكرر فى كثير من المسائل، وبالتأمل فيه نجد أنه ناش من أخذ موضوع الحجّيه وموصوفها القطع والإذعان، ومثله الإطمئنان، مع أنّنا ذكرنا فى بحث القطع والإطمئنان أنّ الحجّيه للمقدمات [الموجه للعلم] والمنشأ [الموجب للإطمئنان]. فلا تدور الحجّيه مدار القطع والإطمئنان وإنما مدار سببهما، غايته أنّ منشأ الإطمئنان استلزام ظنى اعتدّ به الشارع أو العقلاء، ومنشأ العلم استلزام ضرورى لابدئ.

ومن ثمّ ذكرنا أنّ ما اشتهر من كون حجّيه القطع ذاتيه لا-أساس له، وأنّ الأعلام يبنون عملاً على ما ذكرنا وإن جاءت تصريحاتهم خلاف ذلك.

وممّا تقدّم يعرف أنّ التريديد فى الحجّيه بين الظن أو الإطمئنان النوعى أو الشخصى أو ما قيل من أنّ الحجّيه هو الإطمئنان الشخصى، لأنه مردف وملحق بالعلم فمع عدمه لا معنى لأن يكون حجّيه ناشئ من جعل الحجّيه وصفاً للدرجة الإذعانيه، وأمّا مع

إرجاعها وصفاً إلى المنشأ والمقدمات لا معنى للترديد بين النوعى والشخصى فضلاً عن التعيين فى الشخصى.

### معنى الإطمئنان الشخصى

إذا اتضح ما تقدّم نلفت النظر إلى نكته مهمه وهى أنّ المنشأ قد يضبط عند العقلاء ويقنون ويجعل رسمياً مثل خبر الثقة، فى قبال مناشئ لم يعتدّ بها العقلاء فلم يقنّوها، إمّا لعدم كثرتها أو عدم ابتلاء النوع بها أو عدم إصابتها الغالبه أو غير ذلك.

ولكن مثل هذه المناشئ إذا انضم بعضها إلى بعض تولّد الظن أو الإطمئنان أو العلم عند النوع، فإنّ مثل هذا التراكم حجّه اعتدّ به العقلاء، مع ضبطهم وتأطيرهم له.

وربما يكون مراد الأعلام من الإطمئنان الشخصى [ الذى أخذوه موصوف الحجيّه ] هو الذى لم يرجع إلى منشأ منضبط خاص، وإنما وليد قرائن متراكمه تجمّعت عنده ولم تتجمّع عند غيره. ولو تجمّعت لغيره لحصل له الإطمئنان أيضاً لأنه المنشأ من النوع الموجب للإطمئنان عند النوع، غايته أنه لم يتلفت إليه إلاّ هذا الشخص.

فتلخص:

[ ١ ] إنّ الحجيّه فى العلم والإطمئنان والظن للمنشأ لا للحاله الإذعانيه.

[ ٢ ] بل الحجيّه للمنشأ بما هو لا بما هو موجب لإذعان النوع، وإنما خصيسته كقضيّه واقعيه هى أنه موجب لإذعان النوع وإلاّ فالعقلاء لم يلحظوا الدرجه الإذعانيه أصلاً وإنما اعتبروه لدرجه الإصابه.

[ ٣ ] إنّ المنشأ يكون خاصاً كخبر الثقة وقد يكون عاماً، أى عباره عن مجموع مناشئ لم يعتدّ بها العقل والعقلاء إلاّ أنه اعتدّ بها كمجموع؛ لأنّ درجه إصابتها حينئذ على حدّ درجه إصابه المنشأ

ص: ٢٤٦

## الأمارات العقلية المستجده

هناك جملة من الأمارات التي اعتبرها العقلاء لم تكن في عهد المعصوم (عليه السلام) وإنما استجدت نتيجة الحاجة في عصر متأخر عنه، وغالبها مرتبط بالشبهات الموضوعية من قبيل ما تبانى عليه العقلاء في ضبط النسخ. فهل هناك تخريج أصولي لحجيتها وإمضاءها من قبل الشارع أو لا؟

## تخريج أصولي لحجيتها

أشرنا في بحث الإعتبار إلى أن هناك قوانين ممضاه من قبل الشارع تصلح لأن تستوعب الحقوق والموضوعات الجديدة العقلية، فيمكن العثور على أحكام كليه عقلية أمضيت من قبل الشارع تستوعب كل ما يستجد من مصاديق كليه لها.

## إمضاء الشارع هل يكون للكبرى أو للصغرى؟

وإمضاء الشارع تارة يكون لنفس الكبرى، ومن ثم تشمل كل ما يستجد لها من مصاديق [شريطه أن يكون اعتبار العقلاء للمصداق من جهه أنه مصداق للكبرى الممضاه فقط، وإلا لو كان اعتبارهم لحثيات متعددة، أحدها صغرويته للكبرى الممضاه لم يمكن إثبات إمضائه حينئذ من خلال امضاء الشارع لكبراه. ] وأخرى لا يكون مصب إمضاء الشارع الكبرى مباشرة، وإنما يمضى صغرى من صغرياته، فهل يرجع مثل هذا الإمضاء إلى إمضاء الكبرى [ومنه نستفيد إمضاء كل الصغريات حتى المستجده [أو لا؟] فمثلاً- لو أمضى حجيه قول اللغوى؛ فهل هو إمضاء له لأجل كونه لغوياً أو لأجل أنه من أهل الخبره، فإمضاءها إمضاء للنكته التي على أساسها اعتمد العقلاء قوله؟

وإنما يكون لهذا التساؤل معنى إذا كانت الحثية التي اعتمدها

العقلاء في قول اللغوي هي حيشه الخبرويه فقط، وإلا لم يكن معنى للسؤال إذا كان اعتمادهم لخبرويته وشيء آخر.

## شواهد دالّة على إمضاء الكبرى

محققو الأصول المتأخرون أفتوا إلى عدّه شواهد تدلّ على إمضاء الكبرى:

الشاهد الأول: إنّ اعتبار الصغرى للعقلاء لم يكن إلاّ - لصغرويتها لكبراهم، فالإمضاء لها لم يكن إلاّ لنفس الحيشه، وهو يعنى إمضاء الكبرى.

الشاهد الثاني: ليس شرط الإمضاء الشرعي للقانون العقلاني معاصرته للمعصوم مع اتصاله وتماثّه مع الشرعيات، إذ يكفي في استكشاف الإمضاء والرادعيه كونه في معرض الإتصال بالشرعيات ولو في غير زمن المعصوم؛ لأنّ مهمه المعصوم (عليه السلام) ليست منحصره بمعالجه خصوص القوانين المتصله بقوانينه المعاصره له، وإنما تعمّ ما كان مؤهلاً وقابلاً لذلك ولو في غير عصره، ومن ثمّ فعدم ردعه كاشف عن الإمضاء.

الشاهد الثالث: نلاحظ أنّ الأعلام بنوا على إمضاء الشارع لقوانين لم تكن في عصره متصله بالشرعيات من خلال عدم ردعه، ولم يكن ذلك إلاّ لكونها في معرض الإتصال بالشرعيات.

الشاهد الرابع: إنّ الشريعه [ في بعدها الفقهي والأصولي ] استوعبت كلّ أفعال المكلف [ على تنوعها واختلافها ] وواحد من أفعاله تشريعاته القانونيه، فلا بدّ أن يكون للشارع فيها نظر، إنّ بالقبول وإنّ بالردع. وواضح أنّ تقنينات العقلاء إن كانت شريعته في قبال شريعته الدين فهى مردوع عنها، كذا إن كانت تصادم التشريع الدينى فهى مردوع عنها، وأمّا إذا لم تكن كذلك فإمضاؤه لصغرى [ كالفنوى وقول اللغوي ] إمضاء للكبرى. (1)

ص: ٢٤٨

١- (١). [س] يلاحظ على الشاهد الأول أنّ إمضاء الصغرى وان كان إمضاءً للكبرى إلاّ - أنه لا - يدلّ إلاّ على إمضاء النكته الكبرى جزئياً في خصوص هذه الصغرى، وأمّا الباقي فمسكوت عنه، وهو كاف في عدم الإمضاء، أو نقول: إنّ عدم ردعه كاشف عن الإمضاء كما هو الظاهر من كلّ الشواهد، ولكنّه أول الكلام، إذ عدم الردع إنّما يكشف عن الإمضاء حينما كان متصلاً بالشارع في زمانه، وأمّا ما لم يكن كذلك فلا دلالة لعدم الردع على الإمضاء، والإمضاء الجزئى لا يدلّ على الإمضاء للكلى ما لم ينضم إليه عدم الردع. وبعبارة أخرى: إنّنا نقبل أنّ إمضاء الكلى إمضاء لكلّ جزئياته حتى المستجده. ونقبل إمكانيه إمضاء الكلى مباشره باللفظ، بأخذه موضوعاً للإمضاء، ولكن الكلى حيث لا وجود له إلاّ بوجود مصاديقه، فلا يتصور إمضاؤه المباشر بالسكوت والتقرير وعدم الردع، وإنما يتمّ ذلك - لو تم - من خلال المصاديق، فأهل الخبره لا وجود له إلاّ في اللغوي والمفتى والمنجم وغيرهم هذا أولاً وثانياً: في إمضاء المصداق بالتقرير وعدم الردع فهو غايه ما يكشف عن إمضاء الكلى المتشخص فيه، فإمضاء قول اللغوي يكشف عن إمضاء الخبر اللغوي وأمّا مطلقاً خاصه ما لم يكن، وإنما يستجدّ، فالسكوت دليل لبي كالإجماع لا إطلاق فيه فيؤخذ بالمتيقن وهو الجزئى. وثالثاً: مع فرض الردع عن صغرى من صغريات أهل الخبره مثلاً

لَمْ كان هذا هو الإستثناء، وَلَمْ لا نقول: إِنَّ ردع الصغرى ردع للكبرى، وبالتالي إمضاء الصغرى الأخرى يكون تخصيصاً واستثناءً؟ [ج] لا بد من النظر إلى قانون العقلاء كشرعيه وهرم متكامل، لم يترك شيئاً إلا واعتبر فيه ومن ثم لا معنى للتعامل مع قانون من قوانين هذه الشريعة بطريقه اقتطاعيه تجزيئيه. فالشارع حينما يتعامل مع قانون ما يتعامل مع الشريعة القانونيه، لأنّ واقع هذا القانون هو أنه بعض من كلّ متكامل ومترايط، حينئذ إذا كانت ماهيه الجزئى من قبيل الموضوع المستنبط للكبرى، فهو وإن كان بحاجه إلى جعل التقنين إلا أنه ليس مبتدئاً، لأنّ التقنين نال الكلّى أولاً وهذه من تطبيقاته، ومن ثم ذكر الفقهاء خطأ التعامل مع روايات إحياء الموات وحدها و تطبيقها قبل إرجاعها إلى كبرياتها، وإلا أدى ذلك إلى استغلال شخص لأراضى مدينه كامله جراء إمكاناته. فالمنهجى دراسه القوانين الجزئيه بعد إرجاعها إلى كبرياتها التى تنزلت عنها وتعدّ تفصيلاً لها. وفي إمضائه أيضاً لا معنى لتجريدته عن كليه، وإلا- لم ننظر إليه بعد أن كان واقعه الكلّى إلا مع التصريح بذلك، وبدونه مع فرض مخاطبه الشارع للعقلاء بلغتهم وهو يعلم أنهم يفهمون أنّ هذا الجزئى وذاك واحد فى الماهيه القانونيه، فإمضاء هذا يفهموه إمضاء لذاك أيضاً، كان إمضاء الشارع للجزئى كاشفاً عن إمضاء الكلّى.



قد يقال: إنّ الإعتبار الشرعى التأسيسى يشمل الإعتبارات الشرعيه الموافقه لاعتبار العقلاء فى الصياغه القانونيه المختلفه معه ملاكاً، وبالتالى فالإمضاءى يخص ما كان موافقاً فى ملاكـه ملاكـك العقلاء علاوه على التوافق فى الصوره. وقد ألفت الشيخ العراقى فى بحث الصحيح والأعم فى المعاملات إلى أنّ إمضاء الشارع لا يشترط أن يكون بنفس ملاك العقلاء.

ومن ثمّ فإمضاء الشارع لبعض الصغريات لا يمكن أن يكشف عن إمضاء الكلّى بعدد، ما لم نحرز وحده الملاك قبلاً، وإلاّ كان يحتمل أن يكون اعتباراً تأسيسياً، وهو يمنع من التعدى إلى غيره إذ لا يتأتى فيه البيان السابق فى كيفيه التعميم.

بل فى مثل قول أهل الخبره نجد نهياً عن بعض الصغريات [ كقول المنجم فى الهلال ] جنباً إلى جنب إمضاءه لصغريات أخرى، مما يكشف عن عدم اتفاهه معهم فى الكبرى وملاك جعلها.

## تخطئه المصداق لا الملاك

والجواب: إنّ ما ذكر وجيه جداً على صعيد الإمكان بل هو واقع كموجه جزئيه، ولكن من ناحيه إثباتيه يحمل الإمضاء مع عدم القرينه على الإختلاف فى الملاك مع العقلاء على التطابق معهم ملاكاً وصوره معاً. وذلك:

١. لأنّ إقرار الصغرى كقول اللغوى والمفتى ظاهر فى إقراره بما له من تقرّر ماهوى عند العقلاء، وليس هو إلاّ كونه من أهل الخبره، فىكون ظاهراً فى إمضاء قانونيه وحجّيه قول أهل الخبره، وإلاّ كان عليه أن ينصبّ قرينه على خلاف ذلك.

٢. لأنّ إمضاء الكبرى عموم كسائر العمومات قابل للتخصيص،

واستثناء قول المنجم بالردع عنه من التخصيص، والذي يرجع إلى تخطئه الشارع للعقلاء في المصادق لا في الملاكات.

٣. إن الردع عن قول المنجم ليس من زاوية كونه خبيراً ولم يعتد به الشارع [بدليل ما ذكره الفقهاء من حججه قوله مع غيم السماء أو السجن، بل تقدمه على كل ظن] وإنما الردع من جهة أن العلم متيسر وفي متناول الجميع، واعتبار العقلاء لقول أهل الخبرة إنما هو في حاله تعسر العلم ولزوم اختلال النظام بالتكليف به.

ومن ثم ذكرنا أن تخطئه الشارع في المصادق لا الملاك.

### حججه قول اللغوي من باب أنه من أهل الخبرة

ومن كل ما تقدم يتلخص: أن حججه قول اللغوي عقلاً من باب أنه من أهل الخبرة ليس أكثر، وانتهى البحث إلى:

[ ١ ] أن إمضائه إن حصل وثبت فهو إمضاء لكبراه، لما عرفت أن إمضاء الإرتكاز ليس لمورده وإنما لعمومه.

[ ٢ ] وبالتالي كل الأمارات المستجده التي تدرج تحت تلك الكبرى فهو حجه لحججه كبراه، بل كبرى قول أهل الخبرة هي صغرى لكبرى تشملها وتشمل غيرها [ كخبر الواحد والظهور والإستفاضه و غيرها ] وهي حججه الإطمئنان الذي اعتبره العقلاء [ ولكن لا- الإطمئنان بما هو درجه إذعانيه فضلاً عن كونه الشخصى، وإنما درجه معينه من الكاشفيه والإصابه مع عدم وجود مفسده. ] فإمضاء قول أهل الخبرة وخبر الواحد والظهور وأمثالها يرجع إلى إمضاء هذه الكبرى لا إلى إمضائها كمصاديق. ومن ثم فكل ما يستجد من أمارات موضوعيه عند العقلاء [ بل الحكميه أيضاً ] فهي ممضاه من الشارع من خلال إمضاء كبراه، ولكن على شرط أن لا يكون اعتبار العقلاء لها إلا من جهة اندراجها تحت الكبرى المذكوره.

فالبحت في الحجج من باب الدرج على ما درج عليه العقلاء، وإلا فهي صغريات لتلك الكبرى الممضاه، لا في عرضها وإن كانت



الصغرى أيضاً تحتاج إلى تقنين [ لأنها أشبه ما تكون بالموضوع المستنبط فلا يمكن ترك تحديدها لعامه الناس. ]

ومثل هذا نجده في التشريع الديني، حيث لم يكتف بتشريع الكليات حتى تصدى لتشريع صغريات ذلك التشريع الكلي، كما في مثل (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (١) فإنه تصدى للعقود المندرجه تحت هذا الكلي أيضاً، ولم يتركها بيد المكلف.

فتبلور أن في الأحكام الأصوليه (الأمارات) هناك كبرى أم [ تندرج تحتها كبريات أصغر منها ] وتحت هذه الكبريات كليات أنزل منها، وقد تناول العقلاء في تقنينهم كل هذه السلسله، والإمضاء الشرعي للجزئي يكشف عن ترامى الإمضاء حتى الكبرى التي ما بعدها كبرى.

وقد صرح الجميع بإمضاء الشارع للإطمئنان الناشئ من تراكم القرائن غير المعبره في نفسها، وإن كانت أو بعضها مستجدّه، والذي أسماه البعض بالإطمئنان الشخصي في قبال الإطمئنان النوعي الناشئ من مناشئ خاصه، كالظهور وخبر الواحد.

إلا أنا ألفتنا ونكرر:

### **الإمضاء ليس للإدعان بل لمنشأه**

[ ١ ] إن الحجية والإمضاء [ وقبله جعل العقلاء ] ليس للحاله الإدعائيه [ وهي الإطمئنان الشخصي ] وإنما للمنشأ، غايته أن المنشأ ليس خاصاً وإنما هو منشأ عام تراكمي اعتبر من قبل العقلاء وأقر من قبل الشارع عند وصول هذا التراكم حدّاً تكون درجه كشفه وإصابته كالمنشأ الخاص.

### **الخطأ في تعبير الإطمئنان الشخصي**

[ ٢ ] إن هذا المنشأ التراكمي يوجب الظن والإطمئنان النوعي،

ص: ٢٥٢

وإنما عُبر عنه بالإطمئنان الشخصي خطأً، أو كما ذكرناه من أنّ هذه القرائن توفّرت لهذا المطمئن دون غيره، ولو توفّرت للجميع لكانت سبباً في اطمئنان النوع.

وأما الإطمئنان والظن الناشئ من مناشئ خاصه فلم يجزم الجميع بإمضاء المستجدّ منه، وإن جزم بعض المتأخرين بذلك وهو الحقّ كما أسلفنا.

وقد تبهنا أيضاً إلى أنّ الممضى ليس هو السيره والشيوخ في أوساط العقلاء، وإنما القانون العقلاني الذي كان سبباً في السيره و الإنتشار.

### قانون العقلاء شريعته كامله

وتبهنّا كذلك إلى أنّ قانون العقلاء شريعته كامله تضم كلّ أبواب الفقه، بل تعمّ الأحكام الأصوليه، فليست هي عبارته عن جملته قوانين مبعثره ومتناثره، ومن ثمّ فالشارع يواجهه مثل هذه الحقيقه، فسكوته وعدم ردعه عنها يكشف عن قبوله بها بضميمه إمضائه اللفظي العام إلا ما ردع عنه.

### وجه إمضاء الكبرى من خلال الصغرى

ومن هنا يتساءل عن الحاجه إلى معرفه إمضاء الكبرى من خلال إمضاء الصغرى، بعد أن أمكن معرفه إمضائها مباشره؟

فالجواب: أنّ الكبريات ليست مواد للتعاطى والتنفيذ والإجراء المباشر، وإنما تحتاج إلى جعل من العقلاء لموضوعاتها وصغرياتهما كى تكون قابله للعمل، فالأوثق فى الدلاله على الإمضاء وقبول الشارع بها أن يكون من خلال الصغرى التى هى تفصيل للكبرى، ولا يكتفى بصرف كون الكبرى معلومه للمعصوم (عليه السلام) وأنها فى معرض الإبتلاء فى الكشف عن إمضائها.

وأنت خير بثمره معرفه الكليات المتسلسله للصغريات المندرجه تحتها حيث إنّها تساهم فى معرفه أهميه حكم الصغرى ودرجه ملاكه

لوضوح ملاك الكبريات لقربها وتماسها مع حكم الشريعة العقلية الفطرية.

وبالإضافة إلى مساهمتها في تحديد نطاق الصغريات، فبعد التعرف على أنّ إحياء الموات يندرج تحت كبرى «العدل حسن»، يمكن التعرف على عدم شرعية الإحياء، وأنّه لا يوجب الملك في بعض الحالات التي تتناقض مع العدالة.

وقد حاول البعض تحديد عموم «من حاز ملك» أو «من أحيى أرضاً ميتة فهي له» من خلال مصادقه العموم لروح الشريعة أو من خلال المقاصد، إلا أنه لا يخفى أنّ مثل هذا غير منضبط بحدّ، ربما يكون استحسانياً في بعض تطبيقاته، بخلاف ما ذكرناه، فإنّ الكبرى القانونية ترسم بدقه حدود صغرياتها.

من جميع ما تقدّم تبلور: أنّ الإشكال الأول على حجّيه قول اللغوي [الذي حاول إرجاع الحجّيه إلى الإطمئنان الشخصي من باب تراكم القرائن] في غير محلّه بعدما عرفت أنه صغرى لكبرى الخبرويه.

### الملاحظه على الإشكال الثاني

كما يلاحظ على الإشكال الثاني ما ذكرناه في مقدمه من عدم التفات الأعلام إلى مهمه اللغوي، وربما يكون السبب في ذلك عدم الإلمام بلغه اللغوي ومصطلحاته.

بالإضافة إلى أنّ الإشكال لو تم [وأنّ مهمه اللغوي تجميع المعاني التي استعمل فيها اللفظ لا أكثر] لا يعني ذلك سقوط قوله عن الحجّيه و الثمره، لأنه نوع من ايصال العرف الارتكازي العربي القديم إلينا، فهو حلقة الوصل بيننا وبين لغه النص، ولا تخفى أهميه مثل هذا، حيث إنّ منه نتعرف على التبادر والإشتراك والقرائن وغير ذلك.

### الملاحظه على الإشكال الثالث

ومثله في الضعف الإشكال الثالث، حيث يلاحظ عليه ما ذكرناه في المقدمه من أن الكثير من نقولاتهم غير مسنده وكثيراً من أمثلتهم مرتجله، مع وضوح إعمالهم للحدس الملحوظ في تخطئه بعضهم للبعض، فكلّ هذا يكشف عن أنّهم ليسوا رواه محدّثين.

#### الملاحظه على الإشكال الرابع

وأخيراً يلاحظ على الإشكال الرابع أنه لا يشترط في الإجتهد أن يكون مجتهداً في المقدمات البعيده، فليس من شروط المجتهد أن يكون أديباً بل ولا رجالياً ولا محدّثاً. وقد غالى البعض فقال بعدم شرطيه اجتهاده في بعض مسائل الأصول، إلا أنه مسامحه بعد أن نعرف أن الأصول باب من أبواب الفقه.

نعم، لا بدّ في اجتهاده إلمامه بالمقدمات القريبه بحدّ يكون من أصحاب الرأى فيها، وما عدا ذلك يمكن له التقليد بالرجوع إلى أهل الخبره، إلا- إذا كان من ذوى الملكه فى الأدب، فلا- يكون قول الأديب فى حقه حجّه حينئذ؛ إذ سيكون من قبيل فتوى المجتهد بالنسبه إلى مجتهد آخر.

ولكننا نقول: إنّه مع ملكته إذا لم يستنبط بالفعل فى مسألهٍ مّا كمبرّر وجيه أمكنه الرجوع إلى المجتهد الأديب أيضاً فى تلك المسأله.

ولم يشترط العقلاء فى حجّيه قول الأديب [ بل فى مطلق قول أهل الخبره ] شىء علاوه على خبرويته عدا عدم مظنه الكذب، وأمّا الوثاقه والرجوله والحياه فليس شرطاً. ومثلها الأعلميه إلا مع التعارض مع الإختلاف الفاحش، وأمّا مع الإختلاف اليسير والتساوى فالحكم هو التساقط. (1)

ص: ٢٥٥

١- (١). [س] ولكن لِمَ اشترط العقلاء فى خبر الواحد والذى يكون عن حس الوثاقه، أو وثاقه الصدور، واكتفوا فى أهل الخبره الحدسى بعدم مظنه الكذب، فما هو الفرق الفارق بينهما؟ [ج] ربما يكون السبب أنّ الحس يكثر معه احتمال الكذب والاشتباه، ومن ثمّ أخذت الوثاقه بمعنى عدم تعمد الكذب مع الثبوت شرطاً، أمّا فى أهل الخبره فالضبط والثبوت محرز بحكم كونه من أهل الخبره، واحتمال الكذب أقلّ فى المسائل العلميه.

وفى الختام لابد من الإنتباه إلى أنّ سير العقلاء على صنفين:

الأول: ما كان لأجل استيفاء الأغراض والحصول عليها [ أى أنّ قانونهم جاء لأجل تحصيل الواقع لا للتعذير والتنجيز ] ومعه يتقيدون بأكثر الشروط حتّى قيل: إنه مع وجود عام وخاص لا يقدم الخاص، أو لا يقدم بعد العمل بالعام، بل إنّ الظهور ليس بحجّه وإنما لابدّ من حصول الإطمئنان.(1)

الثانى: الحصول على الفرض والواقع ولكن من قناه التنجيز والتعذير، وحجّيه قول الأديب من هذا الصنف.

علماً أنّ هذا الصنف [ الثانى ] على شكلين:

الشكل الأول: أن يكون التقنين من باب الأماره والإراءه عن الواقع، ومثاله قول اللغوى.

الشكل الثانى: أن يكون من باب التعبد والتحاّج من دون نظر إلى الإراءه والحكايه.

ص: ٢٥٦

---

١- (١). [س] هل الإحتياط فى الشريعة فى الأموال والدماء والفروج من سنخ هذا النوع من القانون العقلاني؟ [ج] نعم، من سنخه ولكن ليس عينه، والتفاصيل فى بحث الفقه. [س] فهل معنى ذلك أن لا يتقدم الخاص على العام، أو بعد العمل به على الأقل فى مثل أدلّه الدماء والفروج والأموال؟ [ج] كلاً، يعمل بالخاص حتى بعد العمل بالعام، وقد ذكرنا أنه من سنخ السيره المزبوره لا عينه، وبالتالي لا يعنى اشتراكهما فى كلّ الأحكام.

٤. الإجماع

أشاره

ص: ٢٥٧



**الأولى: سرّ اختصاص البحث بالإجماع المنقول بخبر الواحد**

عنون الأعلام البحث فى الإجماع «بالإجماع المنقول بخبر الواحد» أو «حجّيه خبر الواحد فى نقل الإجماع»، والسرّ فى ذلك [ بعد أن كان محور البحث الإجماع لا- خبر الواحد ] ما ذكره الشيخ من أنّ كشف الإجماع عن رأى المعصوم قطعى فلا بحث فى حجّيته، فينحصر البحث فى خبر الواحد الناقل له، أى إنّ البحث فى الواقع فى الإجماع المنقول لا المحصّل.

وتوجيه آخر: إنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّه الأربعة [ والتى منها الإجماع ] إلاّ أنّ البحث ليس عن متنها وإنما عن كواشفها، والخبر كاشف ظنى عنه.

والحقّ أنّ ما ذكر من توجيه لا- يعدو كونه توجيهاً للتعبير الذى أخذ عنواناً للبحث، وإلاّ- فإنّ واقع بحث الأعلام لم يقف عند خصوص الخبر الناقل، وإنما بحثوا حتى عن حجّيه الإجماع المحصّل جنباً إلى جنب بحثهم عن شمول حجّيه الخبر الواحد للخبر الناقل للإجماع باعتبار الإشكالات الناجمه من هذا النقل؛ لأنّ المنقول ليس حكماً شرعياً، بالإضافة إلى أنه ليس أمراً حسياً وإنما هو الكاشف عن رأى المعصوم [ بالتصويرات المختلفه ] فهو مختلف عن المنقولات الأخرى بخبر الواحد من الأحكام وموضوعاتها.

ومن ثمّ كان من الضرورى مثل هذا البحث، والملفت أنّ الأعلام



تَبَّهوا على شرائط مهمه فى حجّيه خبر الواحد هنا لم يلفتوا لها هناك.

## الثانيه: دور المعصوم فى حجّيه الإجماع

لا- حجّيه للإجماع عند الإماميه وراء المعصوم وفى عرضه خلافاً للعامه، بل العامه أيضاً لا يدعون حجّيه ذاتيه للإجماع وإنما حجّيته مستتمده من قوله (صلى الله عليه و آله): «لا تجتمع أمتى على خطأ» أو «ضلاله»<sup>(١)</sup>، ولكن مع ذلك يبقى فرق بيننا وبينهم فى نظرنا للإجماع؛ إذ على فرض صحه الحديث فإننا نفهمه أنّ المجموع إنما لا يخطأ لأنه شامل للمعصوم، فالعبره ليست للكّم [ كما فهمه هؤلاء ] وإنما للمعصوم.

والدراسات الحديثه تؤكّد على عدم القيمه الذاتيه للظواهر الإجتماعيه فى المسائل النظرية ما لم يكن هناك ضمان ومؤمن لصوابها.

والقرآن الكريم ذمّ الكثره العديده؛ لأنها غالباً ما تنساق خلف الغرائز، [ كما فى وصيه الإمام الكاظم (عليه السلام) لهشام<sup>(٢)</sup> ]، فالمعيار للكيف والنوع لا للكّم.

وما ورد فى الروايات [ من أنّ من خالف الجماعه ضلّ ] قد فسّرت «الجماعه» ب- «على أمير المؤمنين وأهل بيته (عليهم السلام)»<sup>(٣)</sup> والروايات

ص: ٢٦٠

- ١- (١). الطبرانى، المعجم الكبير ٣٤٢/١٢ ورماه كثير من محدّثيهم بالضعف كما فى عون المعبود ١١٧/٧.
- ٢- (٢). الكلينى، الكافى ١٥/١ (كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢) يا هشام، ثم مدح القله فقال عزّ وجل: (وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِى الشُّكُورِ)، وقال: (وَ قَلِيلٌ مَّا هُمْ)، وقال: (وَ قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّىَ اللَّهُ)، وقال: (وَ مَنْ آمَنَ وَ مَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ)، وقال: (وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)، وقال: (وَ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ)، وقال: (وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ).
- ٣- (٣). المجلسى، بحار الأنوار ٢٢١/٣٢ و ٢٥٧ (أبواب ما جرى بعد قتل عثمان من الفتن والوقائع والحروب وغيرها، الباب ٤: باب احتجاجه (عليه السلام) على أهل البصره وغيرهم بعد انقضاء الحرب وخُطبه (عليه السلام) عند ذلك، الحديث ١٧٣ و ١٩٩) \* الكلينى، الكافى ٤٠٣/١ (كتاب الحجّه، الباب ١٠٣: باب ما أمر النّبى (صلى الله عليه و آله) بالنصيحه لأئمه المسلمين واللزوم لجماعتهم ومن هم؟، الحديث ٢).

تصرّح أنّ الجماعه هي مَنْ كانوا على الحق وإن قلّوا. (١)

وهذه الروايات صريحه في أنّ الجماعه هي مَنْ كانوا على الحق وإن قلّوا.

### الثالث: ما هو المنكشف بالإجماع؟

إنّ المنكشف بالإجماع تاره يكون رأى المعصوم، وأخرى قوله المروى بروايه وقعت في أيدي المجمعين وخفيت علينا، وثالثه تقرير المعصوم لسيّره.

وقد ادّعى الأعلام خصوص الأول، ولكن الواقع هو أحد الثلاثه مع الإلتفات إلى ارتباط الثالث بالسيّره، والثاني بخبر الواحد، فيبقى الأول مورد البحث هنا.

ومن ثمّ فما ذكره المرحوم المظفر من أنّ الإجماع كاشف عن السنّه في غير محلّه، لأنّ السنّه اصطلاحاً هي قول المعصوم وفعله وتقريره، والإجماع قد يكشف عن رأيه (عليه السلام) وهو غير قوله.

### الرابع: الإجماع في الإستعمالات المختلفه

قد يطلق الإجماع ويراد منه الإتفاق المطبق المعبر عن ضروره الطائفه، وقد يطلق ويراد منه الإتفاق المطبق بين الفقهاء المساوي لكونه ضروره فقهيه، وقد يطلق ويراد منه تسالم الفقهاء، وقد يطلق ويراد منه الشهره العظيمه جداً بين الفقهاء.

والفرق بين التسالم والإتفاق أنّ الثاني مجرد انطباق رأى أحدهم على الآخر، والأول يزيد عليه بإذعانهم بأنه كذلك، وأنّه ثابت لا يחדش فيه من دون أن يصل إلى حدّ الضروره لأنه استدلالى لا بديهى. وبالذقه الفرق بين التسالم والضروره كالفرق المذكور فى

ص: ٢٤١

---

١- (١). المجلسى، بحار الأنوار ٢/٢٦٦ (كتاب العلم، الباب ٣٢: البدعه والسنّه والفريضه والجماعه والفرقه ...، الحديث ٢٣).

المنطق بين المسلّمات واليقينيات.

ولا نزاع فلا بحث فى الإجماع بمعنى الضروره [ سواء الفقيهيه أم المذهبيه ] ومن ثم فسقوا المخالف للإجماع بهذين المعنيين.

وقد جاء فى روايه مولانا الإمام الكاظم (عليه السلام) المبينه لأصول الإستدلال: (إجماع الأمه) ويقصد منه الضروره.

ومن ثم فليس كلما ورد تعبير الإجماع فهو يعنى قابليته للبحث وبالتالي القبول أو الرد، فالبحث ينحصر فى الإجماع بمعنى الإتفاق والشهره، وأمّا بمعنى التسالم فهل هو مورد بحث، وهل يمكن مخالفته مع الإلتفات إلى أنه مدركى أو لا؟ جمله من الأعلام أيضاً فسق من يخالفه.

### الخامسه: الإجماع القولى والعملى

الإجماع قد يكون قولياً وقد يكون عملياً. ويقصد من الإجماع القولى وقوع الإجماع على قالب لفظى، ويترتب عليه إمكان التسمك بالإطلاق لأنّ معقد الإجماع لفظى إن كان للفتوى اللفظيه إطلاق.

ويقصد من العملى تاره الإتفاق غير الملفوظ [ مثل استنادهم إلى كتاب على بن جعفر ] و أخرى إتفاق الفقهاء على قاعده فقيهيه [ ويترتب عليه دعوى الإجماع فى تطبيق هذه القاعده على صغرياتها، كما نشاهده فى جمله من إجماعات الشيخ فى المبسوط وابن زهره فى الغنيه و المرتضى فى بعض كتبه وغيرهم. ويقصد من الإجماع هذا الإجماع التقديرى الذى يحصل لمقتضى القاعده، وإلاّ فالفقهاء لم يجمعوا إلاّ على القاعده. ] و ثالثه إجماع السيره، حيث يعبر عنه بالعملى أيضاً [ ويقصد منه سيره المتشرعه فيقال: إجماع العقلاء وإجماع المتشرعه. ]

### السادسه: الإجماع منشأ خاص أو منشأ عام؟

فى بحث الإجماع وكذلك الشهره وشطر من خبر الواحد تم البحث عنها من زاويتين: الأولى: إنها منشأ خاص [ يوجب الظن النوعى

كالظهور [ أولاً، و الثانيه إنها منشأ عام ] يوجب الظن النوعى من جهه تراكم القرائن وتراكم الإحتمال [.

## السابعه: رتبه الإجماع فى الحجّيه

### اشاره

إنّ الإعتماد على الإجماع والشهره فى وسط علماء الإماميه أكثر ما ظهر عند مدرسه الوحيد البهبهانى، حيث بنى على الإنسداد وحجّيه الظن المطلق، ولما كان كلّ ظن حجّيه [ والإجماع والشهره يوجبان الظن ] اعتمد عليه.

وقد نجم عن هذا [ مع قبول أهميه مراجعه كلمات الأعلام فى تحرير الفرض الفقهى والتعرف على نكات المسأله ] عدم التضلع بالفقه الروائى والقرآنى، مما شكّل فجوه فقهيّه واضحه فى الاستدلال.

وبتعبير آخر: إنّ هؤلاء القائلين بالإنسداد اكتفوا بمثل هذه الظنون [ الموجّبه من الإجماع والشهره ] عن مراجعه أعمق وأشمل للنصوص لتحصيل الظنون منها.

وتلاحظ هذه الظاهره بوضوح فى مثل الرياض و الخزائن و الجواهر بل وحتى فى المستمسك و التنقيح بشكل مخفف، و هى ظاهره خطيره بعد الإلتفات إلى أنّ رتبه الإجماع فى الحجّيه متأخره عن رتبه الدليل الإجتهادى [ وتحديدأ ظواهر الكتاب والروايات الشريفه ] وأنّ علاقته معهما كعلاقه الأصل العملى مع الدليل الإجتهادى [ لا تصل النوبه إليه إلاّ بعد فقده. ] فالإغراق فى الإعتماد على الإجماع يوجب تدريجاً ضياع المعالم الروائيه وضياع الدلالات القرآنيه، من دون أن يعنى ذلك ضرب هذه الإجماعات على الجدار، وإنما نستفيد منها كمتبّهات على وجود أدلّه روائيه أو قرآنيه على معقد الإجماع.

## وراء كلّ إجماع دليل

ولا نغالى إن قلنا: إنّ وراء كلّ الإجماعات أدلّه قرآنيه وروائيه،

وإنّ ما نقل عن السيّد اليزدي في حوار له مع الشيخ العراقي «أنّ هناك أكثر من مائتي فرع لا دليل عليه سوى الإجماع» لا نقبله، وقد لاحظنا في تجربتنا الفقيه المحدوده في كتاب الطهاره ما يقرب من عشرين مورداً لحدّ الآن ادّعى فيها الإجماع فقط، مع أنّنا عثرنا لها بأدله روائيه وشواهد قرآنيه.

وحيثما نرجع إلى إجماعات المتقدّمين نلاحظ أنّهم لا يستدلّون بالإجماع غالباً إلّا في حاله كون معقده من الضروريات أو من المتسالم عليه أو من باب تطبيق القواعد المجمع عليها على صغرياتهما، سيما المحدثين كالصدوق و الطوسي في كتب حديثه كالتهذيب.

وفي ما عدا ذلك يذكرون دليلاً روائياً أو قرآنيّاً، ولم يستدلّوا بالإجماع وحده إلّا في قبال العامه، كما نلاحظ ذلك في الخلاف للشيخ الطوسي و انتصار السيّد المرتضى وأمثالهما من كتب الفقه المقارن.

### **الثامن: الإجماع الكاشف عن السبب أو المسبب**

الإجماع قد يكون كاشفاً عن المسبب وهو رأى الامام (عليه السلام)، وقد يكون كاشفاً عن السبب كاتفاق الأعلام.

وهذا الإنقسام نجده في المحصّل والمنقول معاً؛ فالمحصّل من الإجماعات ينقسم إلى إجماع تم تحصيله كاشفاً عن السبب وآخر عن المسبب، والمنقول من الإجماعات ينقسم أيضاً إلى الكاشف عن السبب وآخر عن المسبب.

أدله حجّيه الإجماع المحصّل بمعنى الإتفاق وتطابق الآراء بعضها مع البعض الآخر

إشاره

الدليل الأول: قوله (صلى الله عليه و آله): «لا تجتمع أمتي على خطأ أو على ضلالة»<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ) <sup>(٢)</sup> وقد استدللّ بذلك العامه.

ويلاحظ عليه: إنّ الآيه بحكم سياقها [ حيث جاءت بعد مجموعه من الآيات التي ذمّت المنافقين والمعاندين من المسلمين ] ظاهره في حجّيه طريقه النخبه من المؤمنين [ الذين صدق إيمانهم وخلص اعتقادهم ] فإنّ متابعتهم متابعه لمنهج الرسول (صلى الله عليه و آله)؛ لأنّ ما اتخذوه من طريقه متلقّى من المعصوم.

وهذا نظير ما ورد عنهم (عليهم السلام) من أنّ الجماعه هم جماعه الحقّ وإن قلّوا. فهو في صدد بيان حجّيه سيره المتشرعه لا حجّيه الإجماع [ بما هي ظاهره جماعيه وبما هي كثره كمّيه ] أو أنها ظاهره في التوجيه المنطقي لمن قامت عنده المقدمات وتمّت إلّا- أنه لم يدعن بالنتيجه لوسوسه. فالآيه تقول: إنّ التزام المؤمنين من ذوى المتانهِ واللّب كاف في القضاء على مثل هذا التردد وتوفير جوّ من الإطمئنان والاستقرار بحدّ قاطع للعدر.

الدليل الثاني: أن يكون مفاد الإجماع المطابقي بنحو قطعي هو رأى المعصوم (عليه السلام)، ولكن بدلاً من التعبير بأنه رأى المعصوم عبّر عنه بمثل: أنه دين الإماميه، أو أنه مذهب الإماميه، أو أنّ مذهبنا كذا، وما شاكل هذه التعبيرات الحاكيه عن رأى الإمام (عليه السلام) وبنحو قطعي. ونجد مثل هذا في كلمات الأقدمين كالصدوق والكليني وابن

ص: ٢٦٥

١- (١). الطبراني، المعجم الكبير ١٢ / ٣٤٢

٢- (٢). النساء / ١١٥

الدليل الثالث: أن يكون مفاده كاشفاً بنحو قطعى عن اتفاق أصحاب الأئمه والرواه اللصيقين بهم (عليهم السلام)، ومثل هذا الإتفاق المنكشف كاشف بالملازمه عن رأيه (عليه السلام) . ومثل هذه الإجماعات نجدها أيضاً فى كتب القدماء مثل الغيبه للشيخ الطوسى .

### قاعده اللطف

الدليل الرابع: قاعده اللطف لإثبات حجيه الإجماع والإتفاق الصريف فى عصر من العصور. وقد ألفت الى ذلك الشيخ الطوسى وتوبع به إلى القرن العاشر. وهذا الدليل ليس على مذاق المحدثين وإنما على مذاق الفقهاء والمتكلمين. ومن ثم لم نجده فى كتب الشيخ نفسه الحديثيه وإنما ذكره فى كتبه الأخرى.

وتقريب هذا الدليل: إن اللطف واجب عن الله تعالى والرسول والإمام [ وقد كان يستدلّ به فى الحكمه النظرية الى عهد الفارابى، حتى جاء ابن سينا ومَن بعده فلم يستدلّوا بالعقل العملى فى الحكمه النظرية ] فاللازم على المعصوم إرشاد أتباعه [ على الأقل ] الى الصواب فيما إذا اتفقوا على خطأ فى تكليف فعلى غير ساقط حتى لا تنطمس معالم الدين ولا تندرس أحكامه. فمع عدم حصول الخلاف يكشف عن موافقه ما اتفق عليه لرأيه (عليه السلام) .

### مناقشه السيد المرتضى فى قاعده اللطف

ولم يرتض السيد المرتضى تطبيق قاعده اللطف على ما نحن فيه؛ لأن وجوده وبذله نفسه وإن كان لطفاً إلا أن الحرمان منه كان مناً، لأنه لو بقى (عليه السلام) ظاهراً لقتل. وبغيته حُرْمنا من أُلطاف كثيره من قبيل إقامه

الدوله والحكومه وإقامه العدل وتوزيع الحقوق وهدايه العقول. وليس خفاء الحكم الواقعى وضياعه علينا بأعظم من تلك الأُلطاف التى

ونضيف الى مناقشه السيّد ما ورد من روايات دالّه على خفاء جملة من الأحكام حتى يظهر الإمام (عليه السلام).

وتتالت النصوص على تطبيق الشيخ لقاعده اللطف من قبيل كفايه الخلاف السابق على عصر الإتفاق، وليس شرطاً في اللطف أن يتحقق الخلاف في عصر الإتفاق، فلا يكشف الإتفاق حينئذ عن موافقه رأى المعصوم (عليه السلام).

ومن قبيل أنه لو حصل اتفاقان متعاكسان في عصرين، فأَيُّهما الحجّة الكاشف عن رأى الإمام (عليه السلام)؟!!

الدليل الخامس: [ وذكره الشيخ الطوسي أيضاً في بعض كتبه ولم يلفت إليه الأعلام ] وهو: أنّ الإمام (عليه السلام) حافظ للدين يردّ عنه شُبّه المبطلين في كلّ عصر. وهذا مستفاد من الروايات التي ربما تكون متواتره، والآيات الدالّه على أنّ الإمام لا يسمح باندراس الدين في كلّ عصر إلى يوم القيامة.

فإذا حصل اتفاق في عصر كشف عن رأى الامام، وإلّا لو كان على باطل لتدخل الإمام (عليه السلام) بإلقاء الخلاف وإظهار الحقّ ولو من خلال واحد.

والحقّ أنّ كلا-الدليلين للشيخ لا يمكن الإعتماد عليهما كلياً [ للنقوض والإشكالات التي ذكرها الأعلام ] ولكن في المقابل لا نفيهما كلياً، وإنما نعتمدها جزئياً في حاله وصول الإتفاق في عصر إلى درجه التسالم بحيث أصبح قريباً من البداهه، المستلزم لانطماس شىء من أركان الدين وأساسياته لو كان باطلاً بحدّ قد تؤول معه كلمات الأوائل. ومثل هذا لا يكون - مورداً - إلا في فروع الدين البارزه لا في الجزئيات التي لا يوجب الإتفاق الباطل عليها اندراس الدين.

فمثل هذه الإجماعات حجّجه وكاشفه عن رأى المعصوم بدليلي الشيخ، من قبيل ما ذكره بحرالعلوم [ وغيره الذين ينكرون انطباق



قاعده اللطف على الإجماع [ أن ما تعتقده الإماميه الآن في ما يرتبط بشؤون الإمام ] من علمه بأعمال العباد جميعاً وأن للإمام عموداً من نور يرى فيه العوالم جميعاً [ أصبح من الضروريات في الوقت الذي كان يعدّ ذلك سابقاً من الغلو.

## دليل تراكم القرائن

الدليل السادس: [ وهو العمده في إثبات الكليه ] الذي سمى بتراكم القرائن [ كما جاء ذلك في كلمات الشيخ و صاحب المقاييس و الكاظميني التستري ] وحساب الاحتمالات [ كما جاء في تعبير السيد الصدر ] والطريق الحدسي [ وإن كان الإنصاف أنه قريب من الحس بسبب تصاعد الاحتمال. ]

والإجماع بهذا الدليل قد يكشف عن رأى المعصوم، وقد يكشف عن نص كان بأيدي المجمعين خفى علينا، وقد يكشف عن السيره.

والسيره المنكشفه بهذا الإجماع هي سيره المشرعه، وهي تمتاز عن سيره العقلاء ولا تخضع لضوابطها، حيث إنها تلقى من الشارع بنحو الفعل أو القول أو التقرير أو التريه، بخلاف سيره العقلاء فإنها ناشئه من تقنين العقلاء ولا علاقه لها بالشارع، غاية أن الشارع أقر شرطاً منها و ردع عن شطر مع استعماله نفس اللغه. ومن ثم وقع البحث عن حقيقه الإمضاء والردع وكيفيه اكتشافهما، مع البحث عن حقيقه هذه اللغه ونظامها وموقعها من التكوين للتعرف من خلالها على الإعتبار الشرعى وموقعه وأقسامه.

وكثير من المتأخرين ركزوا على أن الإجماع [ بمعنى الإتفاق ] إن كان له صورته فهو يرجع إلى سيره المشرعه من الأقدمين والمتقدمين، فإنها هي التي تكشف عن رأيه، خاصه بعد الإلتفات إلى أن الأقدمين لم يكونوا اجتهديين كثيراً، ممّا يبعد احتمال كون اتفاقهم حدسياً.

## شروط كشف الإجماع عن وجود نص خفى علينا

أما كشف الإجماع هذا عن وجود نص خفي علينا بحساب الإحتمال وتراكم القرائن؛ فقد ذكروا [خاصه مدرسه السيد البروجردى] أنه حاصل ولكن بشروط لا بد أن تتوفر مجتمعه وهى:

الشرط الأول: أن يكون هناك عموم قرآنى أو روائى أو روايات كثيره [وإن لم تكن مستفيضه] لم يعمل الفقهاء به بل اتفقوا على عكسه، من دون أن يذكروا دليلاً على هذه المخالفه سوى وجه لا يعتد به، مع عدم وجود ابتلاء عملى كى يفترض أن هناك سيره، فلا وجه حينئذ لمثل هذا الإتفاق [مع توفر باقى الشروط] سوى وجود نص خفى علينا لسبب كالضياح أو ما يشبه ذلك.

الشرط الثانى: أن يكون معقد الإجماع من المسائل المتلقاه لا من المسائل التفرعيه [ويعنى من المتلقاه أنها تلقيت من عصر الأئمه، حيث اثرت آنذاك، وبالتالي فهى تعبدية توقيفيه، فى قبال المسائل التى لم تكن مثاره آنذاك، وإنما استحدثها الفقهاء بتفريعهم وتشقيقهم، ويصطلح عليها بالمسائل الإجتهديه] وأهميه الإجماع تظهر فى النوع الأول دون الثانى لعدم وجودها فى عصر المعصوم (عليه السلام).

وغالب كتب المتقدمين مسائلها متلقاه كالتهايه والمقنعه والهدايه والمقنعه والمراسم و الوسيله والمهذب وجمل العلم والعمل والإنصار وغيرها. وقد شدد السيد البروجردى على طباعتها ونشرها لهذا السبب، وهو أن مسائلها متلقاه، فهى تنفع خاصه فيما لا نص عليه منها.

### قرائن تزيد درجه الكشف المزبور

وهذان الشرطان إذا توفرا كان الإجماع كاشفاً بدرجه الإطمئنان عن وجود نص معتبر خفى علينا، ولكن مع الإلتفات إلى جملة قرائن تصعد من درجه الكشف المزبور، وهى:

[ ١ ] إن المتقدمين قد وقعت فى أيديهم مصادر روائيه حُرِّمنا منها نحن، وبشكل كاف ومستوعب، من قبيل مدينه العلم للصدوق

وكتاب الرحمة للأشعري وغيرهما من الكتب التي أشار إليها المحقق في المعبر في مقدمه الرابعه منه.

[ ٢ ] إن إفتاء المتقدمين عاده كان بنصوص الروايات لا- بإنشاء منهم، [ كما يلاحظ ذلك في فتاوى الصدوقين و الشيخ في النهايه. ]

[ ٣ ] إن فتاوى المتقدمين عاده كانت من الروايات لا من أدله اجتهاديه [ كما ذكر ذلك الشيخ في ديباجه المبسوط. ]

[ ٤ ] إن المتقدمين لم يكتبوا كتباً استدلاليه بل كانت كتاباتهم بشكل كتب الفتوى، ومن ثم يتعقل أن نجد اتفاقاً منهم على فتوى من دون أن نجد النص، لعدم ذكره مع الفتوى وإنما يذكر في كتب الحديث وقد ضاع جمله منها.

وما ذكر من القرائن ليس حصراً وإنما أمثله بارزه، وتحصيل غيرها من القرائن العامه أو الخاصه متروك إلى سعه باع المجتهد في علوم الرجال والفقه والحديث مع إحاطته بالفروع الفقيهيه، فإنه ربما يطلع على كم معتد به من القرائن التي تصعد من قيمه هذه الإتفاقات أو بعضها بحد يكون كاشفاً نوعياً عن النص المعبر.

### كاشفيه الإجماع عن السيره

وأما كشفه عن السيره فقد ذكر متأخرو الأصوليين أنه مشروط بوجود شواهد على وقوع السيره في أوساط المتقدمين أو الأقدمين أو أصحاب الأئمه (عليهم السلام) الرواه، وذلك لأن سيره المتأخرين بما أنها مبتلاه بموانع فيضعف احتمال كونها متلقاه من الأئمه (عليهم السلام). وهذه الموانع [ على سبيل المثال لا الحصر ] احتمال كونها متولده من فتاوى الفقهاء، واحتمال كونها ناشئه عن تقصير ولا مبالاه المتشرعه.

وهذا على العكس من اكتشاف رأى المعصوم من الإجماع، فإنهم لم يشترطوا في كاشفيته إجماع المتقدمين، بل [ على حدّ تعبير بعض المتأخرين ] إن اتفاق المتأخرين في المسائل النظرية قد يكون

أصوب من اتفاق المتقدمين بل حتى المعاصرين للإمام (عليه السلام) [ كالمدرسه القميه ] لأن المتأخرين أدق نظراً أو أشمل إطلاعاً وإحاطة بالروايات؛ إذ الحوزات الروائيه آنذاك لم تلم بكل الروايات. ومن ثمّ قد تظهر جملة من الإتفاقات عندهم ليست مدركيه، وإنما هي نتيجة جملة من المعادلات بين القواعد الفقهيّه والإنتقال من لازم إلى آخر. ومثل هذه الإتفاقات وبحساب الإحتمال تكشف عن رأى المعصوم (عليه السلام).

## الحس الفقهي

وعلى هذا الأساس قيل: إنّه لو أجمع الفاضلان والشهيدان والمحققان والكركي على مسأله نظريه يقطع بأنه رأى المعصوم (عليه السلام). وسرّه ما ذكرناه من أنّ واحده من مناهج الاستدلال ما يسمّى بالحس الفقهي، وهو الحركه من خلال اللوازم الفقهيّه والإستنتاج من معادله القواعد بمنطق عقليه استنتاج المراد.

## موانع تضعف من درجه الكشف المزبور

ولكن بالمقابل هناك عدّه موانع تضعف من درجه الكشف المطلوبه في الحجّيه ما لم يحرز الباحث المحصّل للإجماع عدم وجودها، وقد ذكرت هذه الموانع في حاشيتين على إجماع القوانين لعلمين في الأصول، خلاصتها: إنّ فتاوى الفقهاء ترجع إمّا إلى النص، أو إلى أعمال الإجتهد [ كالجمع العرفي ] أو إلى عدم وجدان الدليل الخاص، فتحكيم العمومات الفوقانيه جداً أو الأصل العملي أو إلى الغفله عن نكته دالّه على الخلاف. ولأجل هذا ذكرنا أنه لا- يعتمد على المتقدمين حتى لو اتفقوا في المسائل النظرية لاحتمال الغفله.

والإتفاق الكاشف عن رأى المعصوم أو السيره أو النص إنما يكون إذا أحرز عدم اعتمادهم في الفتوى على الأسباب الثلاثه الأخيره.

والحق أنّ المتقدمين أيضاً عندهم إعمال للنظر، حتى من مثل الصدوق والكليني كما نلاحظ ذلك في مثل إرث المجوسى حيث تقيد الطوسى بإطلاق النص، ولكن الصدوق فضّل فيه عن اجتهاد وإعمال نظر.

ونلاحظ في موارد أخرى يرفع اليد عن العمل بالروايات لقواعد معينه، ممّا يكشف عن أنّ الرجل قد مارس الترتيب الصناعى بين الأدلّه.

ونرى الكليني في أبواب متعدده كالطلاق والعدّه يكتفى بكلام الفضل بن شاذان ويبيّن فروعاً متعدده ورد النص فيها، إلاّ أنه يخرجها على القواعد.

بالإضافه إلى التقطيع فى الروايات الذى مارسه (قدس سره) بكثره، فإنه دليل إعمال الإجتهد، وهو ما لا نجده عند الطوسى الذى هو [على حدّ تعبير البعض] أخبارى أكثر من الأخباريين، حيث يورد الروايه كلّها، ولو أوجب ذلك أن يكررها أكثر من مرّه.

ومن ثمّ فاتفقهم صرفاً لا يدلّ على التلقّى من المعصوم، وإنما لابدّ من التأكد أولاً من أنّهم لم يعملوا مقدّمات إجتهاديه، وإلاّ كان الإتفاق مدركياً.

ومن الموانع أيضاً أنّ كتب المتقدمين فتوائيه فقط لا استدلال فيها، وبالتالي يصعب مع الفحص اليسير السريع معرفه أنّ الإتفاق ليس مدركياً، وليس مستنداً إلى عدم وجدان الدليل على الخلاف، وليس عن اجتهاد، وإنما لابدّ من الفحص المضنى حتى يقترب من الواقع أكثر، ويتجاوز الموانع المحتمله التى تحول دون كشف الإتفاق عن رأى المعصوم (عليه السلام).

ومن الموانع مطابقتة الفتوى التى اتفقوا عليها لعموم، بمعنى أنّهم التزموا فى المورد الخاص بمفاد العموم ولو مع الزيادة، مع وجود روايات مخصّصه، ولكنّها ليست صريحه، وإنما فيها فذلكه صناعيه

تحتاج إلى فحص وتأمل حتى يلتفت إليها. فمثل هذا الإتفاق لا يكشف عن رأيه (عليه السلام) ما لم يحرز عدم مثل هذا الدليل.

ومن الموانع [ التي لا بدّ من أخذها بعين الإعتبار ] ما نلحظه في فتره ما بعد الشيخ الطوسي إلى ابن ادريس [ فإنّها فتره الهيمنه العلميه للشيخ ] ممّا يضعّف قيمه الإتفاقات آنذاك [ لأنها لا- تكشف عن رأى المعصوم (عليه السلام) وإنما هي نتيجة لتأثر بالشيخ ] ما لم يحرز بعد الفحص وبتريث أنه اتفاق عن قناعه لا عن تقليد مبطن.

وهذه الظاهره نلحظها في بعض تلامذه السيّد الخوئي، حيث جاءت فتاواهم في الجملة مطابقه لفتاوى أستاذهم نتيجة التأثير به وهيمنتته عليهم.

ونلحظها في مباني الصدوق الرجاليه حيث تابع شيخه ابن الوليد في ذلك [ كما صرّح هو (قدس سره) بذلك ] وإن كان الظاهر أنّ ذلك كان في النصف الأول من حياته العلميه الشريفه، وأما في النصف الثاني منها فإنه تحرّر من هذه التبعيه.

### **تكافؤ القرائن الموجبه لتقويه أو للتضعيف**

وممّا تقدّم نخلص إلى هذه النتيجة وهي: أنّ القرائن الموجبه لتقويه كشف الإجماع يقابلها قرائن معاكسه بحجمها، وما ذكرناه كان من باب الأمثله والشواهد البارزه لا الحصر، فلا بدّ من التحرى جيّداً واستفراغ الوسع في الفحص قبل الإستقرار على نتيجة في اتفاق من الإتفاقات.

### **التمسك بالروايات**

الدليل السابع: التمسك بما ورد من روايات قد يفهم منها الدلاله على الحجّيه للإجماع بالمعنى الذي قرّره الإماميه لا العامه.

منها: صحيحه عمر بن حنظله المذكوره في الكافي(1) ونقلها

ص: ٢٧٣

---

١- (١). الكليني، الكافي ١/٦٧ (كتاب فضل العلم، الباب ٢١: اختلاف الحديث، الحديث ١٠).

الوسائل (١) أيضاً في أبواب صفات القاضى إلا أنه لم ينقلها كلها.

والروايه صحيحه لا- مصححه فضلاً عن كونها مقبوله، لأن عمر بن حنظله [ بقرائن متعدده تقرب من العشرين أشرنا إليها فى كتاب هيويات فقيهيه ] من أتراب محمّد بن مسلم بل أفقه منه، كما يشير إلى ذلك نفس محمّد بن مسلم فى روايه صحيحه عنه. وتفصيل الكلام فى هذه الروايه والروايه الأخرى المذكوره فى الوسائل مرسله فى أبواب صفات القاضى (٢) [ ورواها المفيد مسنده فى الإختصاص مع اشتمال السند على مجهولين ] نوكله إلى بحث الشهره لاستدلال البعض بروايه ابن حنظله على حجّيه الشهره، فكان حديث الأعلام عنها هناك، ومنه تتضح قيمه هذا الدليل. (٣)

### هل يمكن الإستدلال على حجّيه الإجماع بخبر الواحد؟

ص: ٢٧٤

١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ١٠٦/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩: باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها، الحديث ١).

٢- (٢). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ١٠٣/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٨: باب وجوب العمل بأحاديث النبى (صلى الله عليه و آله) والأئمه (عليهم السلام) المنقوله فى الكتب المعتمده وروايتها وصحتها وثبوتها، الحديث ٨٤: عن أبى الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام).

٣- (٣). [س] يمكن تلخيص ما اخترتموه وجمعه بالتالى: إنّ الإجماع بادئ ذى بدء متبه على الدليل، فلا بدّ أن يتعقّبه فحص مضمّن، وعلى فرض عدم العثور فهو حجّه بنفسه فى الموارد التاليه: إجماع جميع المحدثين القدماء فضلاً عن المتأخرين، وهو كاشف قطعى عن الضرورات المذهبيه والفقيهيه والمتسالمات. الإجماع فى عصر الموجب للإندراس، وهو حجّه بقاعده اللطف ودليل كون الإمام حافظاً. إجماع المتقدمين حجّه على النص بدليل تراكم الإحتمال. إجماع المتقدمين حجّه على سيره المتشرعه بدليل تراكم الإحتمال. إجماع المتأخرين فى المسائل النظرية حجّه على رأى المعصوم بدليل تراكم الإحتمال. فالإجماع قيمته استدراك ما ضاع أو قَصِرَ باعْنا عن الوصول إليه؟ [ج] جيّد وصحيح ولكن لا يمكن لنا أن ندعى الكليه فى حجّيه الإجماع المحصّل.

تذليل: ألفتنا إلى أنّ العامه استدّلوا على حجّيه الإجماع بروايه أو روايتين عنه (صلى الله عليه و آله)، وقد أشكل الإماميه [ علاوه على الإشكال فى الدلاله ] بأنه لا يمكن أن يكتفى فى حجّيه الإجماع بروايه أو روايتين.

ومن هنا ينبثق سؤال: لِمَ لا- يكفى فى إثبات الحجّيه بالروايه والروايتين بعد أن كان خبر الواحد حجّه، وبعدهما ألفت السيّد بحر العلوم إلى إمكان ترمى الحجج بمعنى أن تثبت حجّه معتبره حجّيه حجّه أخرى.

وحيثما نفّش فى كلمات الأعلام نلاحظ حاله أكثر مشابهه لما تقدّم، فالشيخ الطوسى فى سجلاته مع العامه ينقض عليهم بأنّ الدليل خبر واحد وهو لا يعوّل عليه، مع أنه قائل بحجّيته فى قبال السيّد المرتضى مستدلاً بأنّ دليله خبر واحد.

ونظيره إباء الفقهاء العمل بخبر الواحد المخالف للقاعده إذا كانت محكمه جداً فى سندها أو مضمونها. فلم كلّ هذا بعد أن كان الخبر حجّه معتبره من قبل الشارع؟

### **الترتب بين الحجج**

والجواب: من البديهى أصولياً أنّ هناك تسلسلاً رتبياً بين الحجج، فالأماره متقدّمه رتبه على الأصل العملى الشرعى، وهو متقدّم رتبه على الأصل العملى العقلى. وفى الأصل الشرعى يتقدّم المحرز منه على غير المحرز، وهكذا.

كذلك هناك ترتب بين الأمارات اللفظيه، وليست هى فى عرض بعضها البعض، إلا أنّ الأعلام لم يحدّدوا معالم هذا الترتب ولم يضعوا له ضابطه. نعم، فى الظهور ذكروا تقدّم الأظهر على الظاهر [ كالخاص على العام والصريح على الظاهر وأمثالها ] وأمّا فيما عدا ذلك فلا نجد سوى أمثله متناثره وبعض الضوابط الجزئيه فى باب التعارض.

### **ضروره التناسب بين الدليل وبين المدعى**



ونحن قد أشرنا في بحث الإعتبار إلى ضابطه كليه في القانون وهي لا بديه التناسب بين الدليل وبين المطلوب إثباته، فكلمًا كانت القاعده القانونيه أوسع كان المفروض في دليلها أن يكون أبين وأصرح من أدله القاعده الأضيّق فضلاً عن تفرّيعاتها، خاصه مع وجود فاصله مراتب بين القاعده الأصل والفرع.

### ضروره التناسب بين مقام الثبوت وبين مقام الإثبات

وهذا التناسب كما هو بين الأدله كذلك بين الملاكات أيضاً. ومن ثمّ ملاك القاعده الأصل أهمّ من ملاك الفرع، فالملاكات ليست في عرض واحد، وإنما هي متدرجه مترتبه. كذا أدله الأحكام والقواعد الكاشفه عن الملاكات ليس في عرض واحد وإنما متدرجه مترتبه. فهناك تناسب بين الثبوت والإثبات، فكلمًا كان الملاك أهمّ كان الدليل أعرف وأبين وأشدّ وضوحاً.

وبحكم أنّ الإعتبار على وزان التكوين يعرف أنّ جذر هذا القانون تكويني، فحينما نقايس بين أدله التوحيد والإمامه نجد أنّ الأولى أبين من الثانيه، وما ذلك إلاّ لأنّ الوجود كلمًا كان أقوى كان ظهوره أشدّ. (1)

ص: ٢٧٦

١- (١). [س] قانون التكوين (كلمًا كان الوجود أقوى كان ظهوره أقوى) لا- يثبت أكثر من أنه كلمًا كان الملاك أهمّ كان القانون الفقهي أهمّ وأقوى، بأنّ يكون وجوباً لا استحباباً أو وجوباً مغلظاً لا وجوباً عادياً وهكذا، ولا يثبت ضروره أقوائه الدليل الأصولي والذي هو المراد إثباته، وهو الترتب بين الحجج. وبعبارة أخرى: ما هو الموازي التكويني للدليل الأصولي والذي يعدّ ظهوراً للوجود التكويني؟ [ج] الموازي التكويني هو أثر الأثر، فكلمًا كان الوجود أقوى كان ظهوره وظهور ظهوره وهكذا أقوى. ولكن إذا لاحظنا ترامي الآثار فليس هناك موجه كليه في التكوين، إذ ليس إلاّ- الوجود الواجب مسلسلته آثاره المتراميه، فالوجود حقيقه واحده مشككه، والموجه الكليه تتعقد من فرض كثره عرضيه. وهذا صحيح مع ملاحظه جهه «ما منه الوجود»، فإنّ كلّ عالم الإمكان آثاره تعالى، ولكن بملاحظه حيثيه «ما به الوجود»، فإنّ الفواعل متكثره، ومنها تصاغ الموجه الكليه، وإن كانت بلحاظ هي روابط وآثار للمبدء.

ولم يحالفنا التوفيق لحدّ الآن لتنظيم الأمارات على أساس هذه الضابطه، سوى أنّ ما ذكره الأعلام من مفردات هي تطبيقات لهذه الضابطه. (١)

### لا يمكن إثبات حجّيه الإجماع السنّي بروايه

فالإجماع بالمعنى السنّي يراد منه أن يكون حجّيه في عرض خبر الواحد بل في عرض المعصوم، فلا يمكن أن تثبت حجّيته بروايه أو روايتين، وليس هذا تنازلاً عن حجّيه الخبر وإنما حجّيه الخبر.

كذا في مثل حجّيه الشهره لا يمكن أن نثبتها بروايه عمر بن حنظله فقط إذا كنّا نريد أن تكون في مصاف خبر الواحد في إثبات الحكم الشرعي بل أوسع، كما رام البعض ذلك. نعم، روايه عمر بن حنظله [ لو كانت وحدها ] تنفع في إثبات حجّيه الشهره بمقدار كونها معاضده وشرطاً لا حجّيه مستقلة.

وفي الإستصحاب لم يقبلوا حجّيته إلّا- بخبر مستفيض، ومن ثمّ من لم يلتفت إلى الاستفاضه استشكل في حجّيته في الشبهات الحكميه بروايه واحده.

وفي حجّيه البيئه لم يكتفوا بروايه مسعده بن صدقه؛ لأنها قاعده

ص: ٢٧٧

١- (١). [س] ذكرتم سابقاً أنّ النظريات تفصيل للبديهيات، فمع فرض أنّ البديهيه الأولى هي وجوده تعالى كان ما ذكرتموه من قانون التكوين واضحاً، ولكن مع القول إنّ البديهيه الأولى هي استحاله اجتماع النقيضين، كيف يستقيم أنّ كلّ ما كان وجوده أقوى على مستوى العلم الحصولي؟ [ج] نعم، البديهيه الأولى هي العلم الحصولي بوجوده تعالى بعلم إرتكازي بسيط لا المركب، وهو يعني أنّ كلّ الأدلّه التي ذكرت على وجوده متبّهات لا- أكثر وكذا إنّ إنكار البديهيه الأولى يلزمها الوقوع في السفسطه الكليّه، وهو حاصل في إنكار استحاله اجتماع النقيضين وإنكاره تعالى، فإنه يلزم منه السفسطه في كلّ العلوم. وهناك بحث فلسفي يذكر فيه أنّ إنكار أي حقيقه بما هي حقيقه يلزم منه السفسطه كليّه، وبه يتفسر ما ورد من أنّ إنكار الرسول (صلى الله عليه وآله) يستلزم إنكار كلّ الرسل، وما ورد من أنّ من أنكر حجريه الحجر فقد كفر. وهو واضح بعد أن كان الدليل الذي يعتمد عليه في الإنكار يتأتى في كلّ حقيقه.

شرعيه واسعه، ومن ثمَّ عَنفَ البعض على المستمسك في اكتفائه بذلك.

ومما تقدّم يتضح أيضاً عدم صحه مقوله إنّ المنتجِز لا يتنجِز، حيث تبين أنّ بعض القواعد تقتضى تظافر التنجيز وتأكده، بعد أن كانت تتطلب حججاً أكبر وأدله أكثر. (١)

ص: ٢٧٨

١- (١). [س] ولكن التنجيز ليس للدليل (الحكم الأصولي) وإنما لمفاده (الحكم الفقهي) فكثره الأدله لا تقتضى تأكيد التنجيز، اللهم إلاّ بالواسطه، حيث إنّ تكثّر الأدله يكشف عن تأكيد الحكم وأهميته وبالتالي تأكيد تنجيزه واشتداده؟ [ج] تأكيد الأدله وتكثرها يوجب اشتداد التنجيز مباشره للقانون الكلامي، وهو أنّ الحجج كلما كانت أكثر كانت العقوبه أشدّ، بالإضافة إلى أنّ كثره الحجج تثبت أهميه الحكم الفقهي، وأهميته توجب شده تنجيزه. وفي القرآن ما يدلّ على ذلك، مثل قوله تعالى: (إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ) [المائدة/ ١١٥].

إشاره

إنّ البحث في الإجماع المنقول بحث في خصوصيات الخبر الواحد، أكثر مما هو بحث عن الإجماع.

شرط حجّيه خبر الواحد

إشاره

خبر الواحد حجّيه فيما إذ كان مستند الناقل في ما يخبره الحس أو الحدس القريب من الحس.

وشرط الحجّيه أن يتوفّر أمران في الناقل: أحدهما مرتبط بالجانب العلمي [ وهو الضبط والخبره ] والآخر مرتبط بالجانب العملي [ وهو الصدق والأمانه ] ولكن الشرط الثاني هو الأهم، وهو الركن للحجّيه والأول تابع له على العكس من حجّيه الخبره، فإنّ الشرط الأول هو الركن الأهم والثاني تابع له. (١)

وعلى هذا الأساس كانت حجّيه خبر الواحد مخصوصه بما كان مستنداً إلى الحس أو القريب منه، وأمّا إذا انضمت إليه مقدّمات حدسيه فليس بحجّيه. ومن ثمّ فإن كان النقل للاتفاق كاشفاً عن السبب كالنص أو كان المنقول هو السبب كسيره أصحاب الأئمه فهو نقل حسّي حجّيه من هذه الجهه، وإن كان كاشفاً عن المسبب فهو حدسي لا يتناوله دليل حجّيه الخبر الواحد، ما لم يكن المسبب مستنداً إلى سبب تام جداً، بحيث يجعل من المسبب قريباً من الحس كاتفاق كلّ علماء الطائفه فإنّ الخبر حجّيه فيه، لأنّه مدلوله الإلترامي.

ما هو دليل توفّر الشرطين في حجّيه الخبر؟

ص: ٢٧٩

١- (١). [س] ماذا يقصد من الأهميه والتبعيه، هل ما ذكر في قول اللغوى أنه لا يشترط إحراز الشرط في التابع بالظن النوعي به، وإنما يشترط عدم مظنه الكذب في الخبير وعدم مظنه الإشتباه في خبر الواحد؟ [ج] نعم، وتفصيله يأتي.

أشرفنا إلى ضروره توفر أمرين كى يكون خبر الواحد حجّه: الأمانه والضبط. ومنه ينبثق هذا السؤال: إن نفس أدله الحجّيه داله على الحجّيه فى نطاق هذين الشرطين، أو أن الشرطيه ثبتت بأدله أخرى؟

### رأى الشيخ الأعظم (رحمه الله)

الشيخ الأ-عظم أصرّ على أن أدله الحجّيه لم تأخذ إلا- شرطيه الأمانه، خصوصاً آيه النبأ، وأما الضبط فإذا كان الراوى متصفاً بالضبط وشك فى اشتباهه فنجرى أصاله عدم الاشتباه العقلائيه لنفى مثل هذا الشك، وأما شرطيه الضبط [ كصفه لا بدّ من توفرها فى الراوى كى يكون خبره حجّه ] فأيضاً ثبتت بأصاله عدم الاشتباه، فإنها وإن كانت تجرى فى الصغرى إلا أن العقلاء لم يقنّوها إلا لحالات الشك الصغرويه فى اشتباه الراوى الثبوت بدرجه متعارفه.

ويستشهد لذلك [ والصحيح ما ذكر ] أن القدماء من أعلام الرجال كانوا يصنّفون الرواه درجات فى الثبوت، ممّا يكشف عن شرطيه صفه الثبوت.

ونحن تأييداً للشيخ نضيف أن غالب الرجاليين القدماء حينما يعبرون «ضعيف» لا يقصدون منه عدم الأمانه وإنما عدم الضبط.

وكما لا- يجرى العقلاء الأصل المذكور مع عدم كون الراوى ثبناً، كذا لا يجرّونه مع كونه مستنده حدسياً؛ إذ أنّهم قنّوا هذا الأصل فى نطاق ما لم يكن مثار الاشتباه، والحدسى مثار الاشتباه.

وناتج ما تقدّم: أن الإخبار عن الإجماع إن كان إخباراً عن المسبب ولم يكن قريباً من الحس فهو ليس بحجّه، وإن كان إخباراً عن السبب فيمكن أن يكون حجّه من هذه الزاويه.(1)

ص: ٢٨٠

١- (١). [س] ولكن المنقول هو الإجماع وهو حسى، سواء كان بمعنى الكاشف عن السبب أو عن المسبب؟ [ج] الإجماع والإتفاق هو السبب، فتاره يكون النقل له، و أخرى للمسبب مباشره من دون أن ينقل كلمات الأعلام، بل قد لا توجد لهم كلمات، كما إذا لم تكن المسأله معنونه، وإنما يحكى بالإجماع رأى المعصوم الذى حدس به من خلال اتفاق الأعلام على قاعده تنطبق على معقد الإجماع بفذلكه صناعيه اجتهاديه.

من زاويه أخرى قد يمنع من حجّيه الخبر الحسى الناقل للسبب وذلك: لأنّ الخبر الحجّه هو المنتهى إلى أثر شرعى [ بأن يكون إخباراً بالمطابقه أو بالإلتزام عن الحكم أو عن موضوعه. ]

والإخبار عن اتفاق جملة من العلماء لا يلازم رأى الإمام [ كى يكون إخباراً عن حكم شرعى أو موضوعه ] وإنما هو مع ضميمه جملة أخرى من الآراء يحصل عليها، يلازم المجموع رأى الإمام.

أما لو كان الإخبار عن اتفاق كاشف عن رأى المعصوم كان مدلول الخبر الإلتزامى حكماً شرعياً فيمكن فرض حجّيه الخبر فيه.

ولكن ألفت الميرزا وفصل المظفر بأنّ حجّيه الخبر فى مدلوله الإلتزامى مشروط بكون اللزوم يتناً بالمعنى الأخص أو الأعم [ كما عليه الأ-كثر فى قبال من خصه بالبين بالمعنى الأخص ] من دون فرق بين أن يكون منشأ الملازمه عقلياً أو عرفياً، وأما إذا لم يكن يتناً فالخبر ليس حجّه فيه من باب الظهور. وفيما نحن فيه غالب الإجماعات المنقوله لا- ملازمه يتنه بينها وبين رأى المعصوم، وإنما هى ملازمه نظريه يتم الوصول إليها بمقدمات لا بدّ من إضافتها [ يحصّئلمها المجتهد بنفسه أو بضمّ إجماعات أخرى فى مجال آخر. ]

فهل خبر الواحد حجّه فى مثل هذه الحاله [ بعد أن كان مفاده المطابقى والإلتزامى البيّن ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له؟ ]

### تسريه العويصه إلى موارد أخرى

وهذه المشكله نجدها فى خبر الواحد بالواسطه، كخبر الكلينى فإنه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له لأنه إخبار لخبر الراوى.

ونجدها فى أسئله الرواه للإمام، فإنّ السؤال ليس حكماً ولا موضوعاً، لا بمفاده المطابقى ولا بمفاده الإلتزامى.

ونجدها في الفعل الذي يحكيه الراوي عن نفسه ويقرّه الإمام، فإنه ليس حكماً ولا موضوعاً.

### حلّ العويصه في تلك الموارد

والحقّ أنّ سؤال الراوي وإن لم يكن موضوعاً لحكم فقهي ولا - حكماً فقهياً إلاّ أنه موضوع الحكم الأصولي [ وهو الظهور ] لأنّ حاكميه دلالة السؤال على الجواب من جهة، وبالعكس من جهة أخرى، ووحده السؤال والجواب من عناصر صياغة الظهور الذي هو متعلّق الحجّيه.

ومثله خبر الواحد بالواسطه، فإنّ مفاد خبر الكليني هو وجود خبر العطار، فهو موضوع لحكم أصولي وهو وجوب تصديق خبر العطار. فحجّيه خبر الكليني تثبت لنا موضوع وجوب تصديق خبر العطار، وهو وجود خبر العطار.

وأما الفعل الذي قرره الإمام (عليه السلام) فهو يرجع إلى الظهور إن كان نقل التقرير ظنياً، وأما إذا كان قطعياً فلا كلام لنا فيه؛ لأنّ البحث في حدود حجّيه الظن الخاص وكيفيه شمولها للموارد المذكوره. (١)

### حلّ العويصه في نقل الإجماع

وأما نقل الإجماع [ السبب ] بالخبر فالحقّ هو التفصيل بالقول بالحجّيه في بعض الحالات وعدمها في الحالات الأخرى ولكن من دون أن يكون لغواً.

فإن كان الإجماع المحكي والمنقول بخبر الواحد أو سيره أصحاب الأئمه (عليهم السلام) أو ضروره المذهبيه أو الفقيهيه أو كان المنقول هو الإتفاق الخاص الموجب لاندراست مَعْلَم من معالم الدين فبقاعده

ص: ٢٨٢

---

١- (١). [س] لم لا- نقول: إنّ فعل الراوي موضوع للحكم الشرعي المستفاد من التقرير، فالنقل له نقل للموضوع الشرعي؟ [ج] فعل الراوي فعل خارجي جزئي دالّ على الموضوع الكلّي للتقرير، وهو ما ذكرناه من رجوعه إلى الظهور، فليس هو الموضوع، وإنما هو مصداقه وفرده.

اللفظ أو اللطف الشرعى يكشف عن موافقه الإمام (عليه السلام)، فمثل هذا الخبر حجّه؛ لأنّ مفاده الإلتزامى البيّن هو رأى المعصوم (عليه السلام) فإنّ الإتفاقات المذكوره تلازم رأيه (عليه السلام) بملازمه بيّنه عاديه.

ولو أبيت إلاّ عن كون الملازمه نظريه [ كما فى اللطف ] فسيأتى فى تنبيهات خبر الواحد صياغه وجه للحجّيه لم يبلور فى كلماتهم.

### التفصيل هو المختار

خلاصته: أنّ ما اشتهر بين الأعلام [ من وجوب كون مفاد الأماره إمّا حكماً شرعياً أو موضوعه ] لم يلتزم به فى الفقه عملاً، حيث وجدنا أنّهم وسّعوا الحجّيه للموضوع العقلى لأثر شرعى أو عقلى تابع للشرعيات كالإمتثال وبراءه الذمه والفراغ، أى أنّهم وسّعوا الحجّيه للوازم البيّنه وإن لم تكن شرعيه ولكنّها من شؤون الشرعيات.

بل توسّعوا أكثر من ذلك، حيث قالوا بحجّيه الأماره والأصل فى الموضوع العقلى الذى يترتب عليه حكم شرعى بالملازمه النظرية، ولكن لا من جهه أنّ من مداليلها ومفادها اللازم النظرى [ فإنّها مقصوره على مفادها ] وإنما من جهه توسعه مصححيه الحجّيه، ومصحح الحجّيه غير مفاد الحجّيه [ كأصل العملى يجرى فى شىء يترتب عليه عقلاً أثر عقلى أو شرعى. ]

وفيما نحن فيه لو قال قائل: إنّ رأى المعصوم ليس لازماً بيّناً للإجماعات المذكوره، فيمكن لنا تصوير حجّيه الخبر الناقل لمثل هذه الإجماعات بالتوسّع الثانى [ أى من خلال مصحح الحجّيه. ]

وأما نقل الإجماع الحدسى الذى يحتاج إلى ضمائم فهو ليس بحجّه؛ لأنّ رأى المعصوم (عليه السلام) ليس لازماً بيّناً لمفاد الخبر وهو الإجماع كى يكون حجّه فيه من باب الظهور.

كذا ليس رأى المعصوم بمفرده لازماً نظرياً للإجماع يترتب عليه بحكم العقل كى يشمله مصحح الحجّيه.



ولكن يبقى لمثل هذا النقل ثمره؛ لأنه وإن كان ظناً تكوينياً غير معتبر إلا أنه لا يخرج عن كونه قرينه يضم إليه بقية القرائن فيحصل قطع.

فما ذكره الشيخ من حججه نقل الإجماع [السبب] مطلقاً لا نقبله، كما لا نقبل ما ذكره المظفر من عدم الحججه مطلقاً واللغويه.

وإنما الحق هو التفصيل، مع الثمره والفائده في مورد عدم الحججه.

### تنبيهات بحث الإجماع

وقبل الخروج من الموضوع لابد من التنبيه على أمور:

الأول: هناك جملة من الآيات [غير ما ذكرناه] استدلت بها العامه على حججه الإجماع [بالمعنى الذى قرره] وقد أجاب عنها الشيخ الطوسى فى العده، كذا أجيب عنها فى كتب الكلام، ومن ثم نكتفى بالإشاره إلى مواقع هذه الآيات تاركين التفاصيل إلى المراجع.

والآيات: البقره/ ١٤٣، آل عمران/ ١١٠، لقمان/ ١٥، الأعراف/ ١٨١، النساء/ ٥٩.

وهذه الآيات كسابقتها تدل على ضروره الإمام وحججه ما نهجه حواريو الإمام وأصحابه، وأجوبه الشيخ وإن لم تشر إلى ذلك إلا أن الروايات أرشدت إلى هذا البعد العقلى فى الآيات.

الثانى: إن الإجماع [ومثله الشهره] من متممات الأدله على حدّ الإستصحاب، بمعنى أنّهما دليلان لبيان تصل النوبه إليهما عند إعواز الدليل اللفظى، فعند توفرّ الدليل اللفظى لا قيمه لها بعد أن كانت زوايا المسأله مستوعبه، فإنّ الإجماع حينئذ سيكون مدركياً لا حججه له سيما أنه فى طول السنّه [أى إنه كاشف عن رأى المعصوم].

الثالث: الإجماع المركب إن رجع إلى إجماع بسيط على نفى الثالث فهو حججه فى نفى الثالث، ومن المسامحه القول بأنه يرجع إلى

بسيط لأنه في الواقع إجماع بسيط مع اختلاف بين المتفقين في جهاتٍ ما، وأمّا إن لم يرجع إلى إجماع بسيط فهو ليس بحجّه.

ص: ٢٨٥



٥. الشهره

اشاره

ص: ٢٨٧



البحث فى الشهره بحث عن حجّيتها المستقله على حدّ حجّيه خبر الواحد والإجماع، ومن ثمّ سيقترصر على الشهره الفتوائيه لوضوح عدم حجّيه الشهره العمليه والروائيه بمفردهما.

نعم، فى ذيل هذا البحث سنبحث عن قيمه الشهره التى ليست بحجّه، و هل أنها جابره وكاسره لضعف الخبر وقوّته فى سنده أو دلّالته؟ و هل أنها جابره للخبر مع اختلاف النسخ؟ و هل أنها جابره لجهه صدوره؟ وغير ذلك من الحيثيات.

## ١ . أقسام الشهره

الشهره إما فتوائيه أو روائيه أو عمليه.

[ ١ ] شهره الفتوى: هو توافق جماعه كثيره على فتوى، أعم من أن يكونوا قد استندوا فيها إلى مستند واحد أو مختلف، مصرح به أو غير مصرح به.

[ ٢ ] شهره الروايه: كثره الطرق إلى روايه واحده، ولها أقسام ذكرت في علم الدرايه.

[ ٣ ] الشهره العمليه: العمل بروايه معينه أو دلالة خاصه وان اختلفت فتاواهم لاختلاف اجتهادهم في الدليل المذكور.

شهره الفتوى قريبه الأفق من الإجماع لا تختلف عنه إلا بالمرتبته، وبالتالي فهي تشترك معه في ما ذكرناه من مقدمات وأقسام.

ص: ٢٩٠

إشاره

استدلّ للحجّيه بأدلّه متعدده:

الأول: أولويه الشهره فى الحجّيه من خبر الواحد، لتوفّرها على ملاك حجّيته [ وهو الظن النوعى ] بدرجة أرفع.

ولوحظ عليه: أنها أولويه ظنيه لعدم القطع بملا- كيه ما ذكر، بل لا يوجد حتى الظن بعد أن نرى أنّ الشارع قد نهى عن ظنون أرجح من خبر الواحد، واعتبر ظنوناً أدنى من ظن خبر الواحد [ كالأمارات الفعلية ] ممّا يكشف عن أنّ معيار الحجّيه ليس هو الظن وإنما كثره الإصابه. (١)

الثانى: صحيحه عمر بن حنظله، وتحديداً قوله (عليه السلام): «فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه» بتقريب: أنه لا يراد من «المجمع» الإجماع [ بعد أن طبّقه (عليه السلام) على المشهور بقريته الشاذ ] وبقريته سؤال الراوى [ حيث يدلّ على أنّ المجمع عليه ليس قطعياً وإلاّ- لم يكن معنى للسؤال ] وبقريته الحكم الذى هو الفتوى يكون المراد من الشهره هى الشهره الفتوائيه وهى حجّه متأخره عن الأدلّه اللفظيه؛ لأنها جعلت مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين، ولو كانت حجّيتها فى عرض الخبر لما كانت مرجحاً.

ويلاحظ على ما ذكر: أنه لا يعدو الإحتمال، لوجود احتمالات معاكسه متكافئه، فلا ظهور فى الشهره الفتوائيه وإنما كلّ الشهرة الثلاث محتمله.

فالضمير فى قوله (عليه السلام) «المجمع عليه» يحتمل رجوعه إلى الخبر بقريته «يؤخذ به ويترك الشاذ»، فالشهره روائيه أو عمليه، سيما أنّ

ص: ٢٩١

---

١- (١). [س] قياس الشهره على الخبر خطأ؛ لأنّ ملاك حجّيه الشهره هو الخبرويه والحدس، والخبر مرتبط بالحس، فأحدهما أجنبي عن الآخر؟ [ج] بعد أن كان موضوع الحجّيه الظن النوعى وكانت الشهره تفيد الظن بشكل أقوى، كان معنى للقياس.



ابن حنظله فهم الشهره الروائيه [ كما هو فى ذيل الروايه «فإن كان الخبران مشهورين» بتقريب أنه جعل الشهره وصف الخبر، والفتوائيه لا تصلح وصفاً للخبر ] وبقرينه قوله: «قد رواهما الثقات عنكم».

لا- بتقريب الشيخ من «أن شهرتين فتوائيتين فى مسأله واحده لا- يعقلان» فإن ذلك غير صحيح، وذلك لوجودهما وفى عصر واحد ومتعدده.

ردّ الملاحظه

ولكن مع كل هذه القرائن المضاده، هناك قرينه دامغه لصالح المستدل [ بعد أن يجاب على فهم ابن حنظله بأنه ليس بحجّه ] هى أنّ قوله (عليه السلام): «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ظاهرٌ فى الحجّيه المستقله [ بقريته «لا ريب فيه» فإنه مطلق لا نسبي، وبقرينه ما ذكره (عليه السلام) بعدئذ من الحلال البين ] ولا يصلح شىء للحجّيه المستقله من الشهرة سوى الشهره الفتوائيه [ لأنّ الشهره الروائيه والعمليه لا- تقبل الحجّيه المستقله حيث إنّ ماهيتها غير مستقله ] فالإمام (عليه السلام) استدللّ بالحجّيه المستقله على الحجّيه غير المستقله وهى المرجّح.

ومن هنا ولشدّه وضوح ما ذكر لم يناقش السيّد الخوئى فيه وإنما فسّر «المجمع عليه» بالإجماع القطعى و«الشاذّ» بالمخالف للسنة القطعيه.

ولكن القائل بدلاله فقره على حجّيه الشهره يرد على السيّد الخوئى بأنّ «المجمع» جعل مرجحاً فى الرتبّه الخامسه أو السادسه، فلو كان بمعنى الإجماع القطعى لكان مقدّماً - على الأقل - على الترجيح بالصفات [ لأنها ظنيه ] بالإضافة إلى أنه طبّق على المشهور.

ومن ثمّ وتخلصاً من هذه القرينه فهم السيّد الخوئى وغيره الشهره

ص: ٢٩٢

بمعناها اللغوى وهو الوضوح.

### عدم دلالة المقبوله على الحجية المستقلة للشهره الفتوائيه

وبعد كل هذا نقول: إن الروايه الشريفه لا تدلّ على الحجية المستقلة للشهره الفتوائيه، وذلك لوجهه ما ذكر من القرائن على العدم، وضعف قرائن المستدلّ على الحجية.

فبحكم رجوع الضمير فى قوله «فيؤخذ به» وباقي الضمائر إلى الخبر، مع ضميمة أنّ الأوصاف يتلو بعضها بعضاً، سيكون الظهور من ضمير «عليه» فى قوله «المجمع عليه» أنه يرجع إلى الخبر، وعلى الأقل أنه يحتمل قوياً ذلك، يضاف إليه فهم عمر بن حنظله ذلك. فلو كان الإمام فى صدد بيان حجية الشهره الفتوائيه، لما انتقل عمر فى تسلسل سؤاله للإمام إلى فرض «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» أى فرض توفّر كلّ منهما على المرجح المذكور، وبالتالي يسأل عن المرجح الذى يليه.

وقد يجاب: بأن الإمام (عليه السلام) أراد المطلق، إلا أنّ عمر سأله عن فردين الروائيه والعملية.

إلا أنه يلاحظ عليه: أنه لا يمكن أن يريد الإمام بيان الحجية المستقلة لمطلق الشهره، بعد أن عرفت أنّ ماهية الروائيه والعملية قاصره عن الإستقلال.

كذا نجد أنّ الإمام (عليه السلام) لم يعبر عن الإجماع أو الشهره بـ«لا ريب فيه»، وإنما «المجمع عليه»، والمجمع عليه هو الخبر، فهو وصف الخبر مما يعنى أنّ حديثه (عليه السلام) فى المرجح لا فى تأسيس حجية مستقلة.

مضافاً إلى أنه (عليه السلام) كما طبق البين على «المجمع عليه»، طبق «المشكل» على «الشاذ»، فهو قرينه على أنّ البين ليس بقول مطلق، وإنما قبال «المشكل» فهو البين النسبى، ومعه يكون مرجحاً لا حجّه مستقلة، لأنه وإن كان لا ريب فيه إلا أنه بالنسبه لا فى نفسه.

## دعوى وحده الملاك فى حججه الخبر وحججه الشهره الفتوائيه

ألفت الآخوند إلى أنّ من بينى على أنّ حججه الخبر بالإمضاء الشرعى للسيره العقلانيه، أمكنه القول بحججه الشهره الفتوائيه، فإنّ الملاك فيها واحد لو لم يكن فى الشهره أقوى.

وتوضيحه [ سيما على ما التزمنا به من أنّ الحجج العقلانيه مصاديق مجعوله من قبلهم لحججه كليّه عقلائيّه هى التى أمضاها الشارع - وهى حججه الإطمئنان النوعى الحاصل من منشأ عام كتراكم القرائن أو من منشأ خاص ] إنّ العقلاء قد جعلوا الشهره مصداقاً للموضوع الكلىّ الحججه الممضى من قبل الشارع بما أنها من منشأ خاص كخبر الواحد وقول الخبير الواحد، بل هى أولى منهما لأقوائيه الظن فيهما.

ولكن يلاحظ عليه: إنّ هذا الجعل لا- يخدم فى المقام؛ لأنّ الكلام ليس فى رجوع الجاهل إلى العالم الخبير، وإنما فى رجوع الخبير إلى الخبير. والعقلاء اعتبروا الشهره الفتوائيه مصداقاً للكلىّ الحججه على العامى الممضاه من قبل الشارع، ولا دليل على وجود اعتبار عقلائى على مصداقيه الشهره لكلىّ الحججه على الخبير.

وقد يقال: إنّ الشهره الفتوائيه مصداق للمنشأ العام الحججه عند العقلاء والشارع؛ لأنها عبارته عن كتله قرائن. (1)

وهو حق بمقدار أنها جزء الحججه، لأنّ التراكم فيها غايه ما ينتج الظن، والكلىّ الحججه هو الإطمئنان. نعم، مع ضمّ قرائن أخرى إليها [ بحيث ينتج المجموع الإطمئنان النوعى ] هى نفعه.

## أدله عدم حججه الشهره

### ( 1 ) استدلال النراقى على عدم حججه الشهره

ص: ٢٩٤

١- (١). [س] لكن كونها جزء الحججه [كما ستذكرون] تكوينى لا- يحتاج إلى جعل من العقلاء أو يحتاج؟ [ج] نعم، تكوينى أفادتها الظن، ولكن للعقلاء مدخليه فى تحديد الدرجه الإحرازيه وعدم الإفراط والتفريط فيها.

استدلّ النراقي على عدم حجّيه الشهره الفتوائيه المستقله بأنّ المسلّم من الأدلّه [ ولو لعدم الدليل على الجواز ] حرمة رجوع المجتهد إلى مجتهد آخر، والرجوع لشهره الفتوى لبأ رجوع المجتهد إلى أقرانه.

### ملاحظه نقديه من النراقي

ثمّ أشكل على هذا الإستدلال بالفرق الموضوعي بين رجوع الفقيه إلى الفقيه [ فإنه تعويل على فتوى واحده ومن حيث هي فهم المفتى ] وبين رجوعه إلى الفقهاء [ فإنه تعويل على تظافر الفهم، وهو خصيصه مفقوده في فتوى الفقيه الواحد. ]

### إجابه عن إشكال النراقي

ويلاحظ على هذا الإشكال: بأنّ التقليد لا يتقوم بالرجوع إلى مجتهد واحد [ وإن درج ذلك في عصرنا ] وإنما يتحقق بالرجوع إلى جماعه متفقين، فالرجوع إلى الشهره لا يعدو التقليد.

### ملاحظه أخرى على الإستدلال

نعم، يمكن الملاحظه على الاستدلال بأنه وإن كان تقليداً إلاّ أنه من نمط خاص، لا دليل على حرمة، أو أنّ رجوع الخبير إليهم من جهه خاصه وهي التظافر لا غير، أو أنّ حرمة التقليد قابله للتخصيص كما عند الإنسدادى.

ومع هذا ليس الرجوع إلى الشهره من باب تقليد الخبير للخبير المحرّم.

### وجاهه إستدلاله

ولكن يبقى استدلاله وجيهاً بعد أن لم يكن هناك دليل خاص على الجواز يسمح للمجتهد أن يرجع إلى المجتهد بهذا القدر.

## ( ٢ ) القول بحجيتها يستلزم عدم حجيتها

دليل آخر على عدم الحجية: القول بحجيه الشهره الفتوايه يستلزم عدم حجيتها؛ لأن مشهور علماء الأصول و الفقه على عدم حجيه الشهره الفتوايه.

ولا يخفى أن هذا الاستدلال من باب شمول القضييه لنفسها، وهو ممتنع قانوناً لا ملاكاً، بل قال بعض بالإمتناع الكلى. وتفصيل الكلام فيه فى خبر الواحد.

## ( ٣ ) عدم إمكان إثبات حجيتها بروايه واحده

دليل ثالث على عدم الحجية: إن المطلوب هو إثبات حجيتها فى كل الأبواب ولو كتمّم للأدله عند إعواز النص، ومثل هذا لا يمكن أن يثبت بروايه واحده، خاصه مع عدم صراحه دلالتها وذلك لما ذكرناه فى بحث الإجماع من ضروره تناسب الدليل مع أهميه المطلوب إثباته.

**تغاير ماهيه الشهره الروائيه والعمليه مع ماهيه الشهره الفتوائيه**

ماهيه الشهره الروائيه والعمليه ليست مستقلة؛ لأنّ مصبها ومتعلّقها ليس الحكم الشرعي، وإنما هو صدور الروايه وسندها وطريقها، ومن ثمّ لا- معنى للحديث عن حجّيتها المستقلة، بخلاف الشهره الفتوائيه، فإنّ متعلّقها هو الحكم الشرعي، وبالتالي أمكن الحديث عن حجّيتها المستقلة إضافه على الحديث في حدّ حجّيه خبر الواحد والظهور.

**معنى الجبر**

الجبر هو الترميم لنقص في شيء، وبالتالي فهو الانضمام والجزئيه، لا- الاستقلال والكليه، علماً أنه كثيراً ما لا يتمّ الوصول إلى المطلوب [ الحكم الفقهي ] إلا- بعد طي حجج متعدده ينضمّ بعضها إلى الآخر [ كخبر الواحد والظهور ] حتى يمكن التعرف على الحكم الفقهي.

ولكن لا- يعني ذلك أنّ خبر الواحد أو الظهور في مثل تلك الحالات ليس حجّه مستقلة؛ لأنّ الحجّه المستقلة لا تعني إمكان الإستنباط منها وحدها، وإنما تعني أنها ليست حجّه أفقيه وفي عرض حجّه أخرى. فهي وإن لم تكشف عن الواقع مباشرة ولكنها تبقى مستقلة؛ لأنّ علاقتها مع الحجج الأخرى [ التي لا بدّ منها معها في استنباط الحكم ] علاقه طوليه. فخير الواحد يكشف عن الظهور، والظهور يكشف عن الواقع، فهو كاشف عن الكاشف وليس ضمناً وغير مستقل. فالطوليه نحو انضمام وحاجه وتكافل، ولكن ليست من نحو الضميمه والجزء العرضي.

## عدم الملازمه بين الحجية المستقلة وغير المستقلة

الحجيه المستقله و غير المستقله سنخان [ أحدهما أجنبي عن الآخر ] فلا يلزم أحدهما الآخر، لا طرداً ولا عكساً. فكلّ منهما يحتاج إلى دليل يثبتته. فخير الواحد حجّه مستقله، إلا أنه لا يصلح مرجحاً عند التعارض، وقاعده اليد حجّه مستقله من دون أن يعنى ذلك أنها مرجح عند التعارض، والشهره الفتوائيه [ عند القائل بحجيتها المستقله ] لا يلزم كونها جابره وكاسره، وإنما لابد من استئناف دليل على ذلك.

بالمقابل، صفات الراوى - مثلاً - حجج غير مستقله، يُرجح بها عند التعارض من دون أن يلزم ذلك حجيتها المستقله.

وباختصار: الدليل على حجيه أحدهما أو عدم حجيته لا يدلّ على حجيه الآخر أو عدم حجيته.

مما تقدّم يتبلور اللبس الذى وقع به البعض من أنّ الشهره لمّا لم تكن حجّه مستقله فهى ليست جابره كاسره [ إذ لا يعقل أن يكون غير الحجّه كاسراً للحجّه أو جابراً للضعيف بحيث يرقى به إلى مصاف الحجّه ].

وجه اللبس: أنه دمج بين الحجّتين المستقله وغير المستقله مع أنّهما سنخان على صعيد المحمول. توضيحه: أنّ الشهره الروائيه والعملية ماهيه غير مستقله فلا يعقل أن تكون حجّه مستقله، وأنّ الحجّه المستقله [ الشهره الفتوائيه ] لا يتأتى منها الجبر والكسر فإنها متأخره رتبه عن خير الواحد، الذى يؤكد عدم ملازمتها للجبر والكسر.

## معنى حجيه الشهره

### اشاره

يتلخص: أنّ الشهره [ إن كانت حجّه ] فهى جزء الحجّه ماهيه ومحمولاً. نعم، قد يكون بعض أقسامها [ وهو الشهره الفتوائيه ] حجّه مستقله، ولكن فى مقام آخر [ وهو الجبر والكسر ] هى حجّه

غير مستقلة على حدّ المَرَجِّح بين المتعارضين ولكن مع فارق أنّ المَرَجِّح جزء الحَجِّه من طرف المحمول، وأنّ الشهره جزء الحَجِّه من طرف الموضوع [ أى إنها تحقق صغرى لموضوع كبرى وهى الوثاقه ] هذا فى الجبر، وفى الكسر تفعل العكس [ أى أنها تعدّ صغرى الموضوع. (١) ]

### تقريب لجابريه الشهره

يمكن الإستدلال بصحيحه عمر بن حنظله على جابريه الشهره وكاسريتها؛ لأنّ الصحيحه دلّت على أنها حجّه غير مستقلة [ بمعنى المَرَجِّح ] والمَرَجِّح إما مساو للجابريه والكاسريه أو أعمّ منهما [ لأنه مرتبط بالمحمول، والجبر والكسر مرتبط بالموضوع ] وفى الحالين يمكن القول بحجّيه الشهره غير المستقلة بمعنى الجبر والكسر أيضاً.

هذا على صعيد الحجّيه للشهره كمنشأ خاص [ يحرز تعبداً أو يعدم تعبداً صغرى الموضوع الكلّى. ]

وأما على صعيد حجّيتها كمنشأ عام [ من جهه أنها عباره عن قرائن متراكمه توجب الوثوق والإطمئنان ] فإنّ بنينا فى حجّيه خبر الواحد على «حجّيه الخبر الموثوق بصدوره»، فدور الشهره واضح فى أنها توجد تكويناً صغرى الموضوع أو تعدمه.

وإنّ بنينا على «حجّيه خبر الثقه» فدور الشهره يتضح مع القول بأنّ حجّيه خبر الثقه مشروطه بعدم الظن بالخلاف [ لا لمعارضته ومن باب تدافع الظنون ] وإنما لقصور دليل اعتبار الحجّيه عن شموله لمثل هذه الحاله نظير ما يبحث من أنّ حجّيه الظهور هل هى

ص: ٢٩٩

١- (١) . على هذا فالأدله [ سواء الأمارات أو الأصول ] التى تحرز لنا وجود موضوع الحكم الشرعى وصغراه لا بدّ أن تكون جزء الحجّيه، فخير الواحد إذا كان حجّه فى الموضوعات، حجّيته غير مستقلة، و الأصول المحرزه أو المنقحه لصغرى الموضوع لا بدّ أن تكون حجّيتها غير مستقلة، مع أنه لم يسمع أخبر أنّ الواحد مثلاً حجّه غير مستقلة؟



مشروطه بعدم الظن بالخلاف أو لا-؟ فإنّ الظن وإن لم يكن حجّجاً مستقلاً ولكنّه قد يكون جزء الحجّج [بمعنى أنّ دليل اعتبار الظهور حجّج لا إطلاق فيه، وإنما مقيّد بعدم الظن بالخلاف أولاً.]

### متعلّق الجبر والتكسر

الشهرة تجبر وتكسر السند والطريق وقيل: إنها قد تجبر وتكسر:

[ ١ ] المتن: كما قيل في روايات قاعده الميسور، بأنّ هناك شهرةً على وجود تقدير خفي علينا بحدّ من سعه دلالتها.

[ ٢ ] فهم الظهور (الدلالة): كما تبيّناه المحقق الإصفهاني في (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) حيث اعتمد في فهمها على فهم فقهاء العرب.

[ ٣ ] جهه صدور الروايه: كما إذا كانت الروايه بحسب الظاهر ليست مختلفه في جهه صدورها، إلا أنّ المشهور بنى على أنّها صدرت تقيه أو العكس، كما إذا كانت هناك قرائن على التقيه، إلا أنّ المشهور لم يبين على ذلك.

[ ٤ ] مفردات الطريق كالشهره على وثاقه رجل.

### تصحيح ما قد قيل

والصحيح عدم جود علاقته بين هذه الأقسام وبين جبر الشهره وكسرها. أما في فهم الظهور [ الرقم ٢ ] فلم يعتمد على شهره فقهاء العرب من جهه كونها جابره، وإنما من جهه الإستشهاد بارتكازهم وتبادرهم بما أنّهم من أهل اللغه، حيث لا يعقل تقديم تبادر الأجنبي عن اللغه على تبادر أهل اللغه.

وأما في القسم الأخير [ الرقم ٤ ] فيرجع إلى توثيق الرجل لا- إلى جبر الشهره [ لأنّ المبنى العمده عند الرجاليين في الجرح والتعديل هو تحصيل الإطمئنان، والشهره توجب الإطمئنان. ]

كذا في جهه الصدور [ الرقم ٣ ] ليس الإعتقاد على الشهره من جهه أنّها حجّج غير مستقلة [ جابره وكاسره ] وإنما من جهه أنّ

أصالة الصدور أصل عقلائي، فمع بناء المشهور على أنّ خيراً مّا للتقيه لا يجرى الأصل العقلائي، لأنه إنما يجرى مع الشك العادي لا الشك المستند إلى جمهره فقهاء. فدور الشهره هو أنها تززع أصاله البيان، وهو أجنبي عن كونها جابره وكاسره.

وأما المتن [ الرقم ١ ] فيشكل البناء عليه مطلقاً، كما يشكل ردّه مطلقاً؛ لأنه يحتمل في الشهره رجوعها إلى الإخبار عن اللفظ الساقط، أو ترجيح نسخه، أو الإجمال في الإطلاق وأنّ الإمام (عليه السلام) ليس في مقام البيان للإطلاق.

فمع الإحتمال الاول والثاني فقد ذكروا أنها ليست بحجّه ما لم تتوفر فيها شرائط الخبر؛ لأنّ حقيقتها ترجع إلى الإخبار عن المعصوم (عليه السلام).

ومع الإحتمال الثالث فهي معتمده إذا كانت شهره متقدّمين، حيث يمكن في حقهم إطلاعهم على قرينه حاله خفيت علينا، فلا تجرى حينئذ أصاله الإطلاق وعدم التقييد ولكن اعتمادها لا من باب الجبر والكسر، وإنما من باب أنها قرينه مجمله، أو كاشفه عن قرينه تمنع من الإطلاق. (١)

ص: ٣٠١

---

١- (١). [س] إنكم في الأقسام الأربعة اعتبرتم الشهره فما معنى قولكم «لا- من حيث الجبر و الكسر»؟ [ج] الشهره الجابره الكاسره [الحجّه غير المستقله] هي التي توجد صغرى لكبرى حجّه. هذه الصغرى هي في نفسها ليست حجّه [أي أنها ليست صغرى كالخبر الضعيف] وإنما بترميم الشهره تكون صغرى وحجّه، أو أنّ الصغرى في نفسها حجّه وصغرى، ولكن الشهره تعدم صغرويتها وحجيتها. [س] هذا المعنى نجده في توثيق الرجل، فإنّ ما ذكرتموه من أنها تفيد الإطمئنان لا يخرجها عن كونها جابره أو كاسره، لأنّ دليل جبرها وكسرها هو إفادتها الإطمئنان نتيجة تراكم القرائن؟ [ج] كلاً، لأنّ وثاقه الرجل ليست صغرى لكبرى حجّه الخبر. ومن ثمّ من لم يبين على أن مدرّك الجرح والتعديل الإطمئنان، وإنما الشهاده مثلاً لا يعتدّ بالشهره.



٤. خبر الواحد

اشاره

ص: ٣٠٣



## النقطه الأولى: أقسام الخبر

### إشاره

ينقسم الخبر إلى الخبر المتواتر والمستفيض والواحد.

والأول والثاني خارجان عن بحث الحجّيه [الذى سيتم الكلام عنه هنا] ولكن حيث إنه قد يقع الخلط صغرياً كان المحبذ الوقوف عندهما شيئاً مآ.

### الخبر المتواتر

فالتواتر هو تعدّد الخبر بحدّ يحصل القطع بعدم تواطئهم على الكذب [بتخريجات مختلفه منها ما ذكره السيد الصدر وهو تخريج رياضى يسمّى بحساب الإحتمالات. ]

ويلاحظ من التعريف أنه لم يؤخذ الصحه والإعتبار فى عناصر التواتر وأجزائه وآحاده، فهو يتشكل حتى من الاخبار الضعاف؛ لأنّ انتاج الحجّيه التكوينيّه بسبب تراكم الإحتمالات والظنون لا بسبب الحجّيه المعبره، فلا معنى لمقوله: إنّه من ضمّ ضعيف إلى ضعيف لا تتولد حجّه.

وهى مغالطه خطيره؛ لأنها تنتهى إلى التشطّيب على الاخبار الضعيفه فى تراثنا وعدم الإستفاده منها إطلاقاً، فى حال أنّنا لو التفتنا إلى ما ذكره المحقق الخراسانى صاحب الكفايه واحداً من أقسام التواتر [وهو التواتر الإجمالى الذى لا يعنى سوى القطع بصدور

بعض الأخبار، كالقطع بصدور بعض أخبار الوسائل الضعيفه [ وأن مثل هذا القطع منجز، فتكون النتيجة هي الإعتناء بكل الأخبار [ بالإحتياط بالعمل بمضمونها الفقهي ] وهي نتيجة معاكسه تماماً لما استهدفه البعض من طرح الضعاف وإهمالها تماماً.

## التواتر المعنوي

واحد من أقسام التواتر هو التواتر المعنوي، وهو اتفاق مجموعه من الروايات في مدلولها الإلتزامي مع اختلافها لفظاً وفي المدلول المطابقي. ومثل هذا النوع ليس في متناول كل أحد [ بما فيهم المجتهدون ] ما لم ينضم إلى فقاہتهم واجتهادهم إحاطه وتتبع مستوعب في الأبواب والروايات. فالخبير الرجالي والمحدث وفقه الفروع والمعارف من دون تتبع وإحاطه لا يحق لهم منهجياً نفى التواتر المعنوي في مسأله أو فرع.

ومن هنا يعرف الخطأ الذي ارتكبه التستري [ وهو خبير رجالي ليس أكثر وله جهود مشكوره في هذا المضمار ] حينما وصف حديث «نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم»<sup>(١)</sup> بالوضع مع أنه مستفيض بألفاظ متقاربه، ومتواتر معني.

ومثل التستري معذور في عدم اكتشافه إلا أنه في الوقت نفسه لا يحق له أن يصف الحديث بالوضع.

## الخبير المستفيض

والخبير المستفيض يشارك المتواتر في النكات المذكوره، ويفترق

ص: ٣٠٤

---

١- (١). الموجود في مصادرننا هو هكذا: «إجعلونا مخلوقين وقولوا فينا ما شئتم فلن تبلغوا» المجلسي، بحار الأنوار ٢٧٩/٢٥ (كتاب الإمامه، أبواب علامات الإمام وصفاته وشرائطه وما ينبغي أن ينسب إليه وما لا ينبغي، الباب ٩: باب نفى الغلو في النبي والأئمه صلوات الله عليه وعليهم وبيان معاني التفويض وما لا- ينبغي أن ينسب إليهم منها وما ينبغي، الحديث ٢٢) وكذلك: «إجعل لنا رباً نؤب إليه وقولوا فينا ما شئتم» (نفس الباب، الحديث ٣٠) وكذلك: «قولوا فينا ما شئتم واجعلونا مخلوقين» (نفس الباب، الحديث ٤٥).

عنه في أنه عباره عن تعدّد الخبر بنحو يطمئن بعدم تواطئهم على الكذب.

## درجات التواتر

ثم إنّ واقع كلّ من المتواتر والمستفيض ذو دوائر تتسع وتضيق، فهناك تواتر عند البشريه، وقد يكون عند أمه معينه، وقد يكون عند مدينه [ كالمسائل المرتبطه بترائها وحضارتها ] وقد يكون بين أهل الإختصاص [ كبعض خصائص اللغه المتواتره عند اللغويين. ] وخلفيه هذا التنوع هو اختلاف درجات اليقين ومراتبها.

ولا يؤثر على التواتر الخاص [ كتواتر أهل علم أو مله ] الشكّ الخارج عن دائرتهم، كما لا يؤثر على التواتر عدم التواتر عند كلّ راو؛ لأنّ غايه ما يتفق هو انتفاء التواتر عند الأمه وعند البشريه دون التواتر الخاص.

وقد يبدأ التواتر وسيعاً ويتقلص في الدرجات الدنيا وقد يكون بالعكس، بل قد يتحول من تواتر إلى خبر واحد في طبقات لاحقه، وبالعكس.

## التواتر متكفل لتأمين الطريق وأجنبي عن المضمون

وقبل أن ننتهي من الحديث عن التواتر ننوّه إلى أنّ التواتر [ في أي مورد فرض وجوده ] لا يتكفل أكثر من تأمين الطريق، و أمّا المضمون فقد يكون عن معصوم وقد يكون عن غيره، وقد يكون حسياً وقد يكون ممزوجاً بالفهم، وهكذا. ولكلّ من هذه الحالات حكمها الخاص بها، والتواتر أجنبي عنها حيث إنّه لا يعنى سوى عصمه الطريق لا أكثر.

## الخبر الضعيف

ص: ٣٠٧



خبر الواحد ينقسم إلى معتبر وغير معتبر [ مع اختلاف بين الأعلام في حدود المعتبر ومساحته. ]

وغير المعتبر هو الخبر الضعيف، وله إطلاقان:

الأول: الضعيف بالمعنى الأعم، الشامل للخبر الموضوع والمدلس والمدسوس والمكذوب.

الثاني: الضعيف بالمعنى الأخص [ الذى لم تتوفر فيه شرائط الحجّيه ] فى قبال المدسوس [ الذى علم أو قامت أماره على الدس فيه. ]

والظاهر من الضعيف حينما يطلق فى كلمات الأعلام من دون قرينه هو الثانى لا الأوّل.

### أحكام الخبر الضعيف

ومن الضرورى أن نؤشر إلى جملة من أحكام الخبر الضعيف المهمه:

الحكم الأوّل: ما ذكرناه فى التواتر من أنه ماده خصبه لتشكيل التواتر والإستفاضه.

الحكم الثانى: أنه يحرم ردّه باتفاق الأصوليين والأخباريين. وقد وردت روايات بهذا الأمر، وفيها تنبيه على أنّ المخالفه للكتاب [ التى تؤثر على الحجّيه ] هى المخالفه المستقره، علماً أنّ حرمة الرد لا تلازم الحجّيه؛ لأنها ليست أكثر من حرمة الحكم عليه بأنه باطل.

الحكم الثالث: الخبر الضعيف لا يخرج عن كونه احتمالاً علمياً، فلا معنى لإهماله وتهميشه، فكما يعتنى برأى رائد من رواد العلم لاحتمال إصابته الواقع لا بدّ من الاعتناء بما يحتمل كونه من السماء.

بل ذكرنا أنه حتى لو بنينا فى العقائد على عدم حجّيه الظن مطلقاً أو الخبر الضعيف فقط، يمكن الإستفاده منه فى مجال الإستقراء والفحص فى كلّ احتمالات المسأله.

وبتوضيح أكثر: العلم إما تصديق أو تصور [ وإنما عبّر عن

التصور الإحتمالي علماً لأنه يقابل الجهل المركب، ومن ثمّ كان مرتبه من مراتب العلم [والخبر الضعيف يوجب تصوراً، فهو درجه من درجات العلم ينفع على صعيد المبادئ التصوريه للمسأله، حيث يوسّع من أفق الباحث ويكوّن له احتمالات إضافيه لا بدّ منها في استفراغ الوسع.

الحكم الرابع: الخبر الضعيف ينفع في العناصر الفقيهه المحضه، كتشخيص مدلول كلمه في عصر النص. فإنّ الضعيف وإن كان مدسوساً إلاّ- أنه حيث صدر في ذلك العصر فهو جار على استعمالات ذلك العصر. كذا ينفع في معرفه جوّ المسأله وظروفها والمنحى الفكرى لتلك الفتره.

هذه نبذه عن فوائد الخبر الضعيف، وقد عرفت أنها جميعاً إلزاميه.

### الخبر المدسوس

هناك دعوى علم إجمالى بوجود دسّ في الروايات [مما حدا ببعض الإماميه التوقف في الصغرى، حيث لا طريق إلى إحرازها، مع بنائه كبروياً على حجّيه خبر الواحد، وقد يبدو من كلمات الشيخ تمايله لذلك].

وقد قوبلت هذه الدعوى بدعوى انحلال مثل هذا العلم لغربله الأصحاب الحديث.

ومن هنا لا بدّ من وضع حلّ لهذا المشكل، كما سنفعل في تنبيهات البحث، وسنعرف هناك المائر الدقيق بين الخبر الصحيح والمدسوس بعد أن كان محتملاً فيه الدس، بل ألصق به من الخبر الضعيف.

والمدسوس صغرى خير ملفقه، فهو ليس خبراً، ومن ثمّ فمن الخطأ جعله مقابل الضعيف فقط، حيث إنّه قسيم المقسم وهو الخبر. ومن هنا كانت البدايه المنهجيه التمييز بين الخبر وعدمه، وبيان كيفيه معرفه ذلك.

## النقطة الثانية: تخريجات العمل بروايات الكتب الأربعة

روايات الكتب الأربعة والكتب المشهوره صغرى خارجيه لخبر الواحد من دون شك. وهذه الصغرى قد أجمع الشيعة على العمل بها فى الجملة أو بالجملة [ مع اختلافهم فى تخريج ذلك:

[ ١ ] فالسيد المرتضى ومن نحى منحاه فى إنكار حجيه خبر الواحد قالوا بأن غالب موارد الصغرى من خبر الواحد هو المحفوف بالقرينه القطعيه.

[ ٢ ] [ الأخباريون ذهبوا إلى قطعيه أخبار الكتب الأربعة أو موثوقيتها [ على اختلاف بينهم ] بالجملة، وقطعيه ما فى غيرها [ من الكتب المشهوره ] فى الجملة.

[ ٣ ] [ الميرزا النائينى [ تبعاً للمحدث النورى ] ذهب إلى أن روايات الكافى معتبره بالجملة.

[ ٤ ] [ يلوح من السيد البروجردى [ الذى بنى على حجيه خبر الواحد الإطمئنانى ] أن غالب أخبار الكتب الأربعة قد حصل الإطمئنان بها.

[ ٥ ] [ من بنى على حجيه خبر الثقة أو الخبر الموثوق الظنى خرّج العمل بالكتب الأربعة على هذا الأساس و خرّج العمل بالكتب المشهوره من باب الإنسداد. وإنما ذهب إلى الإنسداد لشبهه التذليس، أو لعدم تماميه حجيه خبر الواحد، أو لعدم كفايه ما هو حجّه فى انحلال العلم الإجمالى.

هذه تخريجات العمل بما فى الكتب الأربعة والكتب المشهوره، و لابدّ من التدقيق فى الواقع الموضوعى للصغرى لمعرفة أنها مع أى تخريج تلتئم.

وسنبيّن ذلك عند الحديث عن التذليس وبعد الفراغ عن الكبرى، ولكن لابدّ من التنبيه إلى أن حسم هذا الأمر يحتاج إلى خبره درائيه حديثه رجاليه.

أشرنا سابقاً إلى أنّ التقنين يبدأ بكليات عاليه وتنزل حتى يصل إلى الجزئيات. ونلفت هنا إلى أنّ الحكايه عن مدارج الإعتبار أيضاً ذات درجات؛ فهناك حكايه حسيه كالإخبار بالروايه، وهناك حكايه حدسيه كالإخبار بالفتوى، وهناك حكايه حدسيه أكثر كالحكايه بالحكم [ حكم الحاكم والقاضى ... ]

وحكايه الحس غالباً ما تكون حكايه عن الكليات الشرعيه الفوقانيه، والتناسب واضح؛ لأنّ الحس أوثق فى النقل من الوسائل الأخرى، والكليات أهمّ مما هو تحتها فهى تطلب الوثاقه أكثر.

والفتوى [ التى هى حكايه وإخبار بواسطه الفهم ] غالباً ما تتعلّق بالكليات المتوسطه؛ حيث لم تنقل بالحس وإنما يتصيدا الفقيه من خلال المعادلات.

والحكم إخبار بواسطه الفهم أيضاً يتعلّق بالوقائع الجزئيه بالتنزل إليها من خلال تطبيق الكليات عليها، ومن ثمّ كان أبعد عن الحس من الفتوى.

وبهذه المقابله بين أقسام الخبر والإعتبار يتحدّد موقع الخبر الحسى وفرقه الماهوى عن الخبرين الآخرين. ومن ثمّ عندما ندخل الأدلّه نكون على بينه فلا نخلط بينهما. فالأدلّه بعضها فى دائره حجّيه الفتوى، وآخر فى دائره حجّيه الحكم القضائى، وثالث فى دائره حجّيه الخبر الحسى.

فماهيّه الإخبار الحسى [ حتى لو كان بالمعنى ] نقل ما سمعه من دون اعتماد على ملكه الإجتهد، وإنما يقتصر على الحافظه أو على الفهم اللغوى عندما يكون النقل بالمعنى. ومن ثمّ يكون المنقول عاده قوالب شرعيه؛ لأنها هى التى صدرت عن المعصوم [ سواء قوالب لفظيه أم ذهنيه كما فى النقل بالمعنى ].

بينما ماهيه الفتوى هى إخبار المجتهد عن الحكم الكلى الشرعى بواسطه ما فهمه من الأدلّه.

وماهيه الحكم القضائي إنشاء حكم جزئي من باب تطبيق الحكم الكلي على الجزئي، ومن ثم كان مستتبناً للفتيا لتوقفه على تحديد الكلي أولاً وهو فتوى.

### تقريبٌ لحجّيه الخبر الحسى

حينئذ يمكن القول بأن أدلّه حجّيه الحكم والفتوى دالّه على حجّيه الخبر الحسى مع وضوح عدم إمكان العكس، بتقريب:

إنّ القاضى لا يقضى فى الجزئى إلا بعد فهمه، فالدليل الدالّ على حجّيه حكمه دالّ على حجّيه فتواه، وإذا أوّتمن على التطبيق والإستنباط دلّ بدلاله الإقتضاء على حجّيه خبره، ومثله الحديث فى أدلّه حجّيه الفتوى.

وهذه المقوله جيّده سوى أنها لا-تخدم؛ لأنّ غايه ما يثبت حجّيه إخبار القاضى والمفتى بالشرائط المقرره فيهما، فى حين أنّ المتوخى إثبات حجّيه الخبر بنحو أوسع [الشامل لغيرها من العدول بل الثقات أو الموثوق بصدوره أو كليهما].

بالإضافه إلى أنّنا لا نعلم أنّهما هل استندوا فى الفوقانيات على الخبر الظنى أو على العلم. فالفتوى والحكم لا يكشفان عن إخبار المفتى والقاضى عن الفوقانيات.

فالتقريب المذكور جيّد فى حدود إثبات الحجّيه فى الجملة.

### النقطه الرابعه: مراحل عمليه الإستنباط

واحد من الفوارق أيضاً بين الخبر الحسى والفتوى هى أنّ عمليه الإستنباط فى المسأله الواحده تعتمد على ثمان مراحل لا بدّ من طيّها [الأربعه الأول منها فقهيه والباقي أصوليه صناعيه].

والفقيهيه تبدأ أولاً بتحرير الفرض الفقهى بشكل دقيق وبكلّ أبعاده وحيثياته.

ثمّ ثانياً: تجميع الأقوال فى المسأله وتحقيقتها، فإنّها تجعل من الفقيه ممسكاً بخيوط المسأله ومدى ارتباطها بالمسائل الأخرى،

بالإضافة إلى أن الأقوال شرح معتمق للحديث. والمرحلتان المذكورتان تُوطئان للمرحلة اللاحقة، حيث إنه بعد الإلتفات إلى مناسبات المسألة قد يحصل الفقيه على جملة من الأدلة على مطلوبه هناك.

ثالثاً: تجميع المواد الفقهية للمسألة، ومنه يتبين مفاد الحديث على صعيد مدلوله التصوري والإستعمالي.

رابعاً: الصنائه الفقيهيه، وإن شئت قل: مرحله تكيف القواعد الفقيهيه مع مواد المسأله. والبحث في هذه المرحله لا يرتبط بالظهور العام والخاص والدلالات، وإنما هو بحث في الملازمات بين القوانين الفقيهيه، فمساحته ودائره حركته في عالم الإعتبار و متن الأحكام وواقع القانون.

ثم تصل النوبه إلى المراحل الأصوليه وهى:

أولاً: تحديد الأصل الأولى اللفظى والعملى.

ثانياً: إعمال النكات الأصوليه فى ما تم تجميعه من مواد، وهى مرحله مرتبطه بالمدلول التفهيمى والجدى.

ثالثاً: ملاحظه مدى انسجام النتائج مع شقوق وفروض المسأله بعد ملاحظه استيعابها لها.

رابعاً: تحديد لوازم النتائج ومدى انسجامها مع أبواب أخرى، أعم من أن تكون اللوازم فقيهيه أو أصوليه.

و حينما نطالع فقه الأعلام نلاحظ أن البعض قد تنمّر فى مرحله أو أكثر، بل قد يصبح بعضهم صاحب مدرسه مع كونه متوسطاً فى باقى المراحل بل ربما يكون حتى دون المتوسط.

فالشهيد الثانى تميّز فى المرحله السابعه، والشهيد الأول و كاشف الغطاء تميّزا فى المرحله الثامنه، والكركى و الشيخ الأنصارى فى المرحله السادسه، و صاحب الحدائق أبدع فى المراحل الثلاث الأولى [ لا نغالى إن قلنا: إنه خدم من بعده خدمه جليله، حيث حقّق قفزه فى المسار الفقهى فى هذه المراحل ] و السيد الخوئى وتلامذته

تميّزوا وبشكل ملفت في المرحلتين الخامسة والسادسة، و السيد البروجردى وأتباعه في المرحله الأولى والثالثه، والحكيم والكليايگانی في المراحل الأربعة الأولى.

وبعد كلّ هذا يتضح أنّ بين الخبر الحسى والنتيجه الفتوائيه مراحل، فالخبر يوصل إلى مشارف المقوله الملفوظه من المعصوم (عليه السلام) ولا يرسل إلى متن القانون.

ولابدّ من التمييز بين عالم الدلاله والقانون، حيث قد تترامى الطرق حتى تصل النوبه إلى القانون، ولا يخفى أنّ علم الأصول مع معونه علم القواعد الفقهيّه يخدم البُعدين الدلالى والقانونى.

### النقطه الخامسه: جهات البحث عن حجّيه الخبر

هناك عدّه جهات في الحجّيه للخبر الحسى، وأدلّه حجّيه الخبر لا تؤمّن إلاّ حجّيه الطريق والصدور والوصول، بل حتى الصدور له جهتان: جهه عدم تعمد الكذب وجهه عدم الاشتباه العلمى، ومن ثمّ يتساءل إنّ الدليل على الحجّيه هل يؤمّنهما معاً، أو يتكفل حجّيه الطريق من جهه عدم تعمد الكذب فقط؟

### النقطه السادسه: تقسيمات الحديث الأربعة

#### اشاره

ذكر البعض أنّ العلامه هو أوّل من قسّم الحديث إلى أقسام أربعه [ الصحيح والموثق والحسن والضعيف ]، إلاّ أنّ الحقّ أنه كان موجوداً عند القدماء وبشكل مستوعب أكثر، والعلامه لم يفعل شيئاً سوى أنه نظّم الأقسام مع اختزالها، حيث جاء في كلمات القدماء أربعه تقسيمات واقتصر العلامه على تقسيم واحد.

وهذه التقسيمات [ باختصار ] هي:

التقسيم الأول: تقسيمه على أساس الصفات العمليه. وهذا التقسيم هو الذى ذكره العلامه، إلاّ أنه اختزله بالصحيح والحسن والقوى والموثق والضعيف. وعندما نراجع إلى كلمات القدماء نلاحظ أقساماً أخرى في هذا التقسيم كـ «الصحيح الأعلاني» و«العادل الإمامى في

لهجته» و«ثقه ثقته» وغير ذلك.

التقسيم الثاني: على أساس الصفات العلمية، كانقسامه إلى «ضبط» و«ثبت» و«ليس براويه» و«ناقد للأخبار» و«فقيه» وغيرها.

التقسيم الثالث: تقسيمه على أساس مضمون الخبر، مثل «أخباره كلها متينه» أو «كلها غلو».

التقسيم الرابع: على أساس جهة الصدور، مثل إن الراوى الثقه «كان قاضياً» أو «كاتباً عند السلطان» و«قريب الأمر لنا» و«وزيراً».

ولا يخفى أن هذه التقسيمات جميعاً بلحاظ حججه الصدور، وإن كان أساس بعضها مرتبط بالمضمون أو جهة الصدور، إلا أن المقسم هو الخبر الحجه من جهة صدوره وطريقه.

### أهميه تلك التقسيمات

وتظهر أهميه هذه التقسيمات فى:

[ ١ ] الكون على بينه عند الدخول فى الأدله المذكوره للتعرف على أنها تثبت الحججه لكل الأقسام أو لواحد أو أكثر دون الباقي.

[ ٢ ] إن الحججه على مراتب ودرجات، فهناك ترتب بين الأخبار بحسب الأقسام، كما ينفع ذلك فى الترجيح عند التعارض.

[ ٣ ] فقه الروايه، فإن الراوى - مثلاً - إذا كان فقيهاً أمكن التمسك بإطلاق جواب الإمام [ لأنه فى مقام البيان ] بخلاف ما إذا كان وزيراً، وهكذا.

ولم يكتف الفقهاء بتقسيم الخبر الحجه حتى وجّهوا عنايتهم للخبر الضعيف، فذكروا له أقساماً ودرجات ضمن نفس الأسس المتقدمه والتقسيمات التى أشرنا إليها ولم يتركوه على إطلاقه.

فالضعيف المرسل مثلاً قسّموه إلى «شديد الإرسال» و«ضعيفه»

و«المظنون عدم إرساله».



ومن جهه أخرى قسّموه إلى «مخلّط» و«متساهل» و«يشته عليه الحديث» وهكذا.

### بركات تلك التقسيمات

وتظهر بركات هذا العمل [ بعد أن نعرف فائده هذا التقسيم ] فى:

[ ١ ] تنظيم كيفية نشوء الوثوق بالصدور والإستفاضه والتواتر؛ لأنّ التقسيم المذكور يحدّد الدرجه الإحتماليه لكلّ قسم.

[ ٢ ] إنّ خبر الواحد قد يكون ضعيفاً من جهه وصحيحاً من جهه أخرى، ومن ثمّ يكون حجّه فى حاله فيعمل به، ولا يكون حجّه فى حاله أخرى فلا يعمل به.

ومن هنا يفهم مثل موقف الصدوق من سماعه، حيث يطرح خبره لأنه واقفى إلاّ أنه فى مكان آخر يعمل برواياته، وهذا الموقف ليس تناقضاً منه (قدس سره) إذ أنّ سماعه ضعيف فى جانبه العلمى، فإذا شك فى الخبر بحيث يرجع الشك إلى بُعد العلمى المنحرف لا يؤخذ بخبره وإلاّ عمل به.

وهكذا الأمر فى مثل سهل الذى ضعّف لأنه مخلّط فلا يُعمل بروايته مع الشك الراجع إلى تخليطه لعدم جريان أصل عدم الاشتباه.

ويتلخص من كلّ ما تقدّم: أنّ زوايا الشك لما كانت متعدّده لا معنى لحصر التقسيم بالصفات العمليه للراوى، وأنّ الضعف لما كان نسبياً لا معنى لإهمال تقسيمه وتركه على إطلاقه.

### النقطه السابعه: وجوب حفظ الدين على صعيد العلم والعمل

لا يخفى أنّ مدارس الدين واجبه بالحدّ الذى يحفظه عن الإندراس أولاً، ويجعل من النظريات ضروريات ثانياً [ كما نلاحظ ذلك فى مسأله بطلان التجسيم، فإنّها كانت مسأله نظريه، وبالمدارسه تحوّلت إلى ضروريه. ]

والمدراسه واجبه بكلّ أشكالها [ كالدرس والخطابه والتبليغ وحفظ الحديث ونشره إلى غير ذلك. ]

هذا على صعيد الحاله العلميه، ومثله الحال على مستوى الجانب العملي، فإنه يجب حفظ الدين في هذا الجانب، وإن كان الأعلام قد تشدّدوا في البعد الأول أكثر، فكانوا حريصين على حفظ الحاله العلميه وإبقاء العلم بالدين على نطاق وسيع.

وإنما أثرنا هذه النقطه تمهيداً لما سيأتي من نظر بعض الأدلّه لهذا الأمر، لا لإثبات حجّيه الخبر، فلأجل البصيره وتجنب الخلط ذكرنا هذه اللفته.

وبعد كلّ هذه التمهيدات ندخل صلب البحث في خبر الواحد وسنبداً من استعراض الأدلّه.

ص: ٣١٧

إشاره

ونكتفى بالمرور السريع عليها [ وسنقف عندها طويلاً عند الحديث في أدله الإثبات، حيث كانت بعض تلك الأدله متقومه بدفع أدله المنع، فبحثها الأعلام هناك بعمق. ]

الدليل الأول: الكتاب العزيز

إنّ الكتاب في آياته المباركه الناهيه عن العمل بالظن يصرّح بعدم الإعتناء بالظن بما في ذلك: خبر الواحد. وقد تمّ التعرض لها وتحقيق دلالتها في بحث سابق وهو بحث الشك في الحجّيه.

الدليل الثاني: طوائف من الروايات

هناك طوائف من الروايات من قبيل «ما خالف كتاب ربنا لم نقله» و«خذوا ما وافق الكتاب» داله على ضروره وجود شاهد إلى جانب الخبر وغير ذلك. (١)

وسياتى أنّ بعضها متعرض لشرائط مضمون الخبر الحجّيه.

وقد أشكل الشيخ و الآخوند على هذا الدليل بأنها أخبار آحاد لا معنى لاعتمادها في نفى حجّيه أخبار الآحاد. نعم، هي متواتره إجمالاً فيؤخذ بالمتيقن منها، وهو أنّ الخبر الحجّيه مشروط بعدم مخالفته للكتاب.

ويلاحظ عليهما: أنّ كلّ طائفة من هذه الطوائف مستفيضه، ولكن

ليست هي في صدد نفى حجّيه الخبر، كما سيتبلور بعد.

ص: ٣١٨

١- (١). راجع: وسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٤: باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين (عليهم السلام)، الأحاديث ١، ٢، ٣، ٥، (صلى الله عليه و آله)، ٩، ١٠، ١٩، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣ (صلى الله عليه و آله) \* الباب ٦: باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الإستنباطات الظنيه في نفس الأحكام الشرعيه، الأحاديث ١، ٢، ٥، ٦، ٨، ٩، ١٢، ٣٢، ٣٨، ٤٢

## الدليل الثالث: الإجماع

وقد أقرّ الشيخ الطوسي وجود دعاوى إجماع من قبل متكلمي الإماميه، كما أنه لم يعثر (قدس سره) على مصرّح بالإجماع على الحجّيه وإنما استند إلى الإجماع العملي.

وقد اتفق كلا الفريقين على العمل بالأخبار المودعه في الكتب المشهوره، مع اختلافهم في تخريج ذلك كما سبق.

كما وجد الشيخ الطوسي دعاوى الإجماع على عدم الحجّيه بأنهم قالوه في قبال العامّه [ لعدم استطاعتهم ردّ أخبارهم بحجّه فسق الرواه خاصه وضّاع الحديث الذين برزوا في عصر الدوله الأمويه. ] ويستشهد في العدّه على أنّ عملهم قائم على خبر الواحد، ودعوى «أنّ الأخبار التي تمّ العمل بها، مستفيضه أو لها شواهد قرآنيه وغير ذلك» جزاف.

وفصل الكلام سيكون عند البحث في الإجماع على الحجّيه.

## الدليل الرابع: العقل

بصياغات متعدّده من قبيل صياغه ابن قبه، [ وقد تقدّم الحديث عنها في بحث إمكان التعبد بالظن ] وقبح إسناد شيء لله تعالى من دون علم، وأنّ الإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني والظن ليس فراغاً يقينياً، وغير ذلك.

وجواب الكلّ واحد، وهو أنه مع ثبوت الحجّيه واعتبار الشارع لها ينعدم موضوع هذه الأدلّه، فهي أدلّه تعليقيه لا ناجزه.

لابد من التنبه إلى وجود شرائع طوليه فطريه وعقلائيه وشرعيه.

و الشرعيه مبنيه على الشريعه العقلائيه فى لغتها التصوريه، وكثير من بنودها على مستوى التصديق.

من هنا دأب الأعلام عند وجود حكم فطرى عقلى وورود حكم شرعى مطابق له، حملة على الارشاد مطلقاً، أو فيما إذا كان فى سلسله معلولات الحكم الشرعى كوجوب الطاعه.

والقائل بالإطلاق لم يكن بسبب قاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع، وإنما من باب كل ما حكم به العقل يغنى عن الشرع، فيصبح منجزاً ومعدراً وضمن الشريعه، كيف لا والشريعه شريعه الفطره. (١)

فوجود الحكم العقلى - كما لاحظنا - يؤثر فى الإستظهار من الدليل الشرعى، حيث ينفع فى رفع اليد عن الظهور فى المولويه، بل حتى من يستظهر المولويه فى الجملة ينفع الحكم العقلى فى معرفه دائره التشريع وحدوده.

كذلك الحكم العقلائى له أثر فى استظهار الدليل الوارد فى الحجّيه علماً أنه لابد من حملة على المولويه، ولكنه مع ذلك يؤثر فى فهم قيوده وموضوعه وغير ذلك من شؤونه.

وبعبارة أوضح: الدليل النقلى يتأرجح بين كونه إمضاءً أو تأسيساً،

ص: ٣٢٠

١- (١). [س] القائل بالإرشاديه مطلقاً لما ذكره من كفايه الحكم العقلى عن الشرعى مع وجود حكم العقل ينكر الملازمه، لأنها تعنى ثبوت حكم شرعى مولوى؟ [ج] مع القول بالإرشاد لا للقرينه الخاصه، وإنما لما ذكره من الإغناء لابد أنه ينكر الملازمه، إذ القول بالملازمه يلزمه القول بالمولويه. نعم، قد يقول أحد بالملازمه، ومع ذلك يحمل دليلاً ما على الإرشاد لقرينه خاصه. [س] ولكن منكر الملازمه هذا يبقى طرفاً للنزاع مع الأخباريين، لأنهم أنكروا الملزوم وهو حكم العقل، وأنه ماده تشريع وهو يقبله؟ [ج] نعم.

ووجود تقنين من العقلاء له دور فى حسم الأمر.

ومن هنا يتضح النقص فى البحث التجريدى ومن دون مراعاة القرينه المؤثره فى قراءه الدليل وكيفيه علاجه. نعم، يمكن تبرير البحث التجريدى، ولكن كمقدمه لا إلى نهايه المطاف؛ لأنّ الدليل النقلى من سنخ الأدله. فلا بدّ أولاً من معالجه الدالّ فى نفسه وعلى مستوى دلالتة التصوريه والإستعمالیه، ثمّ [ وعند تحديد المراد الجدى وحتى التفهيمى ] تلحظ القرائن المنفصله ومنها الحكم العقلى والعقلانى.

ومن هنا كان الأسلم منهجياً الدخول أولاً ببحث السيره، ثمّ الإنتقال منه إلى النقل [ الذى هو إمضاء لها ] إن ثبت أنّ لها وجوداً وإلاً- كان تأسيساً. ولكن جرياً على طريقه الأعلام سيتمّ البحث أولاً- فى النقل بشقيّه [ الكتاب والسّنّه ] ثمّ يتمّ البحث فى بناء العقلاء. ولكن كما عرفت سيكون البحث ناقصاً وتجريدياً لعدم مراعاته لبناء العقلاء.

ص: ٣٢١

استدلوا لحججه خبر الواحد بآيات من الكتاب الكريم.

### الآيه الأولى: آيه النبأ

و هي قوله تعالى (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبْحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ). (١)

### سبب نزول الآيه

سبب نزول الآيه كما ذكره المفسرون أنَّ الرسول (صلى الله عليه و آله) أرسل الوليد بن عقبة لجمع صدقات قوم كان بينه وبينهم دم، ومع ذلك قد خرج هؤلاء تكريماً له وإعطائه الصدقات إلا أنه توهم أنهم يريدون الثأر منه، فرجع إلى النبي (صلى الله عليه و آله) وأخبره بأنهم ارتدوا وامتنعوا من دفع الصدقه، فغضب (صلى الله عليه و آله) ومن معه، واستقر الرأي على غزوهم، إلا أنه (صلى الله عليه و آله) تريث، كما تشير الآيه إلى ذلك: (وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ). (٢)

### وقفه مع مفردات الآيه

ص: ٣٢٢

١- (٢). الحجرات / ٦

٢- (٣). الحجرات / ٧

«إن» أداه شرط ممحضة في الشرطية، بل هي من أدلّ أدوات الشرط. وملتوّ «إن» مجيء الفاسق نبأ، والنبأ لم يقيد بشيء.

والجزاء حيث كان فعل أمر صدر بالفاء.

«فَتَبَيَّنُوا» فيها كلام: إنها أمر إرشادي، غيرى، نفسى، طريقي؟

«بِجَهَالِهِ» مردّده بين عدم العلم والسفاهة وإن كان الثانى أقرب؛ لأنّ الجهل لغه أخذ مقابل العقل العملى، فهو صفة عمليه ممزوجة بالإدراك، ومن هنا عنون باباً فى الكافى تحت عنوان «كتاب العقل والجهل» وعنون كتاب العلم به وحده.

سيما الجهالة فإنه أوضح من الجهل فى السفاهة، وربما يندر وقوعها بمعنى عدم العلم.

### شرط الدلالة على المفهوم

الدلالة على المفهوم مشروطه بأن يكون الموضوع الأصولى للحكم غير الشرط، وإلا لما كان للجمله مفهوم وإنما انتفى الحكم بانتفاء موضوعه.

### الإستدلال بمفهوم الشرط

تقريب دلالة الآيه على الحجّيه بمفهوم الشرط: إنّ الآيه اشترطت التبين، وأى شىء فسّرنا به التبين فهو يعنى عدم حجّيه خبر الفاسق، وإلا لم يكن معنى للتبين.

وشرط وجوب التبين هو مجيء الفاسق، فإذا لم يأت به هو وإنما جاء به العادل فهو حجّه لا يتبين خبره.

### المناقشه الأولى فى هذا التقريب

وقد نوقش فى هذا التقريب بأنّ الآيه لا مفهوم لها؛ لأنها مسوقه لبيان الموضوع نظير إن رزقت ولداً فاختنه.

وهذه المناقشه يمكن بيانها بشكلين:

الأول: إنّ الموضوع هو تمام الشرط [ وهو إنباء الفاسق نبأ. ]

الثانى: إنّ الموضوع هو جزء الشرط [ وهو النبأ. ]

وعدم الدلالة على المفهوم بالبيان الأول واضح. وأما على البيان



الثاني فلأنَّ الشرط يتصور انعدامه كله بما في ذلك الموضوع، ويتصور مع انعدام جزءه [ وهو ما عدا الموضوع ] بقاء الموضوع ومعه يتعلل المفهوم.

فالمتمكلم إن لم يرد التعليق في كلامه لم يثبت المفهوم في الحالات الثلاث ولا مشكله، وإن أراد التعليق بكلامه الحاوي للحالات الثلاث فهو غير معقول بعد أن كانت الحالتان لا يتعلل فيهما المفهوم. (1)

### التفكيك بين الشرط والموضوع

وقبل تقييم هذه المناقشه لابد من توضيح ما ذكرناه في النقطة الثالثه من أنَّ الدلاله على المفهوم مقيده بعدم كون الموضوع هو الشرط.

إذ قد يتساءل: إنَّ الشرط قيد الحكم أيضاً كالموضوع، فهو جزء الموضوع الأصولي للحكم، كما أنَّ الموضوع واحد من شروط الحكم وقيوده، فلا معنى للتفكيك بين الشرط والموضوع وتصوير أنَّهما شيان.

ص: ٣٢٤

---

١- (١). [س] إنَّ هذا يعتمد على فرض عدم التعليق مع كون الشرط هو الموضوع، لا أنَّ التعليق مقصود وأداه الشرط - خاصه المتمحضه به مثل إن - مستعمله في معناها، لكن مع ذلك لا يثبت المفهوم. وبعبارة أخرى: في الجمل الشرطيه المسوقه لبيان الموضوع، هل هناك تعليق من دون مفهوم؟ [وحيث لا - مشكله في الشكل الثاني] أو لا - مفهوم لعدم التعليق؟ [ج] يذكر الأ-صوليون أنَّ أداه الشرط حتى المتمحضه منها مع عدم المفهوم لم تستعمل في التعليق وإنما في الظرفيه، فتدلَّ على صرف الترتب، ومن هنا كان المفهوم عندهم ليس مراداً جدياً وتفهمياً فحسب، وإنما هو مراد استعمالى، حيث ذكروا أنه على حافه المدلول المطابقى، فليس مدلولاً إلزامياً؟ وبالتالي فأدوات الشرط حتى المتمحضه استعمالاً مجازياً في مورد الجمل الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الموضوع، وإنما سميت شرطيه حيث بذملاحظه صورتها، وإلاَّ فإنَّ واقعها هو الحملية.

فالجواب: إنّ مرادهم من الموضوع قيد الحكم وشرط الإتيان، كما أنّ الشرط قيد للحكم و الموضوع. وبهما معاً يوجد الحكم خارجاً ويتصف متعلقه بالملاك. وبانتفاء كلّ منهما ينتفى الحكم، سوى أنّ القيود فى صياغتها القانونيه على نمطين:

[ ١ ] الذى يعدّ ركناً ركيناً فى موضوع الحكم وقيوده.

[ ٢ ] الذى يعدّ هامشياً ومن الذبول، كأن لا يكون قيوداً مباشراً للحكم وإنما من قيود قيوده أو يكون قيوداً مباشراً إلا أنه ليس محور القيود.

### ثمرات تقسيم القيود

ولهذا التقسيم ثمرات:

منها: إنّ المشهور أفتى بوجوب إتمام الصلاة فيمن طوى المسافه الشرعيه قاصداً للمعصيه وبعدها نوى الطاعه، كما أفتى بوجوب التمام فى العكس أيضاً [ أى فيمن طوى المسافه الشرعيه قاصداً الطاعه ثم نوى المعصيه. ]

وقد سجّل الأعلام على هاتين الفتويين أنّهما متناقضتان؛ لأنّ عدم قصد المعصيه إمّا أن يكون ركناً فى موضوع وجوب القصر كالمسافه الشرعيه، فالفتوى الثانيه صحيحه دون الأولى؛ وإمّا أن يكون من قيود المسافه، فالفتوى الأولى صحيحه دون الثانيه. وبهذا تتضح ثمره كون القيد ركناً أو لا.

ومنها: الإستصحاب فى الشبهات الحكميه، فإنه يجرى مع بقاء الموضوع الركنى للحكم ويمكن أن يعدّ هذا ضابطاً إنياً للتمييز بين ما هو ركن عما هو ليس كذلك.

### الفرق بين الشرط والموضوع

هذا بالإضافة إلى فارق آخر وهو: إنّ نحو ارتباط الشرط بالمشروط يختلف عن نحو ارتباط الموضوع بالحكم على مستوى

اللفظ والدلاله، فإنّ نحو الأول تعليقى ونحو الثاني ترتبى، ومن ثمّ نحصل على المفهوم فى الأول دون الثانى.

وقد اتفق الأعلام على هذا الفارق على المستوى المذكور وإن اختلفوا فيه على مستوى متن القانون، فقال بعضهم: إنّ كلّ القيود أخذت بنحو الترتب فى الحكم، فلا يوجد الحكم إلا بتوفرها جميعاً، وقال آخر كالسيد بحر العلوم و المحقق العراقى ويلوح من كلمات الشيخ: إنّ ما يؤخذ بنحو التعليقى على صعيد الدلاله يؤخذ كذلك على صعيد القانون. ومن ثمّ تبلور قسم جديد من الحكم عندهم، وهو الحكم التعليقى الذى أصرّ المحقق النائنى على إنكاره بشده.

### تقريب آخر للإستدلال بالشرط

وإذا اتضح ما تقدّم نقول: إنّ ظاهر الآيه المباركه أنّ هناك شرطاً قد علّق الحكم عليه، وموضوعاً قد رتب الحكم عليه.

فالشرط هو متلوّ الأده [ وهو مجىء الفاسق وإنباؤه ] والموضوع الركنى [ وهو طبعى النبأ ] هو المحور لوجوب التبين وعدمه. وذكره قبل الجزاء لا يعنى أنه شرط أو جزء الشرط، بعد أن كانت هناك قرينه على كونه موضوعاً [ باصطلاح الجمله الشرطيه ] لا شرطاً [ وهى أنه متعلّق المتعلّق ] ولكن لا يجب تبيّنه مطلقاً، وإنما إذا كان محققه وموجده إنباء الفاسق.

وهذه الجمله نظير ما لو قال: النبأ إن جاء كم فاسق به فتبينوه. فالنبأ متعلّق المتعلّق فهو جزء من الجزاء والجزاء قضيه حمليه ممّا يدلل على أنّ نحو ارتباطه بالحكم ترتبى، كما يدلل على أنه ليس جزءاً من الشرط فضلاً عن كونه هو الشرط كله.

ويدلّ على ما ذكرناه إمكان جريان استصحاب وجوب التبين لو أنبأ الفاسق نبأً وبعده صار عادلاً، فنشكك أنّ الفسق حدوثاً شرط الوجوب، فيجب التبين فى نبئه حين فسقه إن صار عادلاً، أو أنّ الشرط هو الفسق حدوثاً وبقاءً فلا يجب التبين؟ وبما أنّ ركن

الإستصحاب [ وهو الموضوع الركنى، أى النبأ ] موجود أمكن جريان استصحاب الوجوب مما يدل على أن الموضوع غير الشرط.

بل لو دققنا أكثر لوجدنا أن الذى أخذ شرطاً هو الوصف [ وهو الفسق ] وهو ليس موجداً للنبأ لا حدوثاً ولا بقاءً، وإنما الموجد له المنبئ من دون أى مدخله لفسقه فى الإيجاد.

### المناقشه فى التقريب

فيتلور أن الآيه ليست مسوقه لبيان تحقق الموضوع، ولكن قد يقال: إن المشكله لم تحسم بشكل كامل؛ لأن غايه ما انتهينا إليه أن الموضوع الأصولى للحكم أصبح مركباً من النبأ [ الذى هو الموضوع باصطلاح الجمله الشرطيه ] وإنشاء الفاسق [ الذى هو الشرط باصطلاح الجمله الشرطيه ].

### أنماط الموضوعات التركيبيه

وقد ذكر المحقق النائينى أن الموضوعات التركيبيه على نمطين:

[ ١ ] تركيبيه انضماميه عرضيه، فليس أحدها وصف الآخر وإنما كل من الجزئين قيد الحكم مباشره.

[ ٢ ] تركيبيه نعتيه طوليه، أى ليست تمام الأجزاء قيود الحكم مباشره، وإنما واحد منها قيد مباشر [ وهو الموصوف والمنعوت ] والوصف قيد القيد.

وقد أضاف (قدس سره): أن هذا التقسيم يتأتى فى المتعلقات أيضاً.

ونضيف نحن: أنه قد عثرنا على حالات تكون علاقته الجزء الاول مع الثانى نعتيه، كذا علاقته الأول مع الثالث، ولكن علاقته الثانى والثالث انضماميه. وقد يكون الثالث نعت الثانى، والثانى نعت الأول، أى تترامى النعتيه.

### نمره هذا التقسيم

وتظهر الثمره [ فى التقسيم إلى الإنضمامى والنعتى ] فى الإحراز، حيث يمكن إحراز كل من الجزئين على حده فى الإنضمامى [ كأن يحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد ] دون النعتى.

### تقريب لعدم المفهوم للجمله الشرطيه

هذا ولكن المحقق النائينى فى استصحاب العدم الأزلى قد ارتكب خلاف ما ذكره من التقسيم، حيث ذهب إلى أن الموضوعات الانضماميه تؤدي نتيجة التخصيص؛ لأنّ الجزء الأول لا- يترتب عليه الحكم مطلقاً، وإنما على خصوص الحصه المقارنه للجزء الثانى. ومن ثمّ يتلخص الفارق بين النعتيه والانضماميه أنّ فى الأول قد أخذ عنوان المعيه والتقارن والتقييد فى الموضوع دون الثانى، فإنّ المقنن أخذ فيه واقع المتقارنين فى ظرف المقارنه.

ومع هذا فالموضوع فى الجمله الشرطيه وإن كان النبأ وكان ارتباطه مع الشرط بنحو الانضمام، إلا أنّ الواقع أنّ موضوع الحكم الأصولى سيكون هو الحصه، فلا مفهوم للجمله الشرطيه حينئذ؛ لأنها ستكون مسوقه لبيان تحقق الموضوع [ وهو الحصه. ]

### جواب عن هذا التقريب

والجواب:

أولاً: إنّ ما ذكره المحقق النائينى فى بحث استصحاب العدم الأزلى خُلف تقسيمه الموضوعات المركبه إلى قسمين؛ لأنّ الإنضماميه حينئذ [ وبالبيان الذى ذكره ] ستكون عين النعتيه، بعد الإلتفات إلى حقيقه النعتيه وأنّ ذات النعت غير مأخوذ، وإنما المأخوذ هو تقييد المنعوت به وكمعنى حرفى لا اسمى، فيرجع إلى أخذ واقع الضيق، وهو عين ما ذكره فى الإنضماميه (1).

ص: ٣٢٨

١- (١). لازم بيانكم هذا أنّكم لا تقبلون فكره متمم الجعل فى بحث التعبدى وأخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم الذى هو نتيجة التقييد، حيث ظهر منكم أنّ التقييد ليس إلاّ أخذ واقع الضيق. هذا أولاً. وثانياً: إنّ الحديث عن المفهوم مرتبط بالدلاله، وما ذكره الميرزا فى حقيقه الإنضمام وما له مرتبط بالواقع ومتن القانون، مع قبوله الفرق على صعيد الدلاله، وربما يكون هو السبب فى عدم ذكره ما ذكره هناك فى هذا البحث، ويدل ذلك قبول فكره نتيجة التقييد بتمم الجعل مع رفضه لإمكان التقييد لوجود مشكله - هو رآها - على صعيد التقنين.

مع أننا بالوجدان نَمَيِّز بين الأعمده الثلاثه المقومَه للسقف، وبين العمود الصلب المقوم له، ففي الأول لا ربط لعمود بعمود آخر، وإنما كلّ عمود مؤثر مطلقاً [ لا- الحصه ] إلا- أنّ تأثيره محدود وناقص يتمّ بانضمام العمودين الآخرين له، بخلاف الثاني فإنّ الصلابه دخيله في تماميه فاعليه الفاعل [ وهو تأثير العمود في رفع السقف. ]

وبعبارة أكثر وضوحاً: إنّ الموضوعات الإنضماميه بمثابة الفواعل الناقصه، وأما الوصف في الموضوعات النعتيه فهو متمم لفاعليه الفاعل أو قابليه القابل. ومن ثمّ كان الموضوع في الإنضمامي هو المجموع، وفي النعتي هو الحصه.

وما ذكره المحقّق النائيني من أنّ الجزء في الإنضمامي لا يوجد الحكم مطلقاً، وإن كان صحيحاً إلاّ أنه لا يعني أنّ الموجد هو الحصه، وإنما هو مجموع العلل الناقصه.

ثانياً: إنّ لازم ما ذكره هو منع المفهوم في كلّ الجمل الشرطيه، لتحصص الموضوع بالشرط، ففي مثل: «إذا جاءك زيد فأكرمه» ليس الموضوع مطلق حالات زيد، وإنما زيد في حاله المجيء.

وهذا اللازم باطل لبداهه ثبوت المفهوم في الجمله الشرطيه في الجمله.

### **ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه في الجمله**

فتلخّص: أنّ الجزء الإنضمامي مطلقاً موضوع لا حصه منه، إلاّ أنه موضوع ناقص، ومعه أمكن ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه إذا كانت علاقه الموضوع مع الشرط علاقه الإنضمام.

نعم، فى مورد تكون العلاقه فيه نعتيه سيكون الموضوع هو الحصه، فلا مفهوم عندئذ.

وعلى صعيد الإثبات غالباً ما تكون الأدوات الحرفيه كالواو والباء تعبر عن الإنضمام، مع اختلافهم فى بعض الأدوات أنها تعبر عن النعتيه أو الإنضماميه. وإذا كانت معان اسميه كانت معبره عن العلاقه النعتيه.

### العلاقه بين الموضوع والشرط إنضماميه فيثبت المفهوم

إذا اتضح ما تقدم نأتى إلى ما نحن فيه: فقد عرفت أنّ هناك موضوعاً وشرطاً، فليس الموضوع تمام الشرط، بل ولا حتى جزء منه.

ولكن ما هى طبيعته العلاقه بينهما بعد أن كانا موضوعاً أصولياً مركباً للحكم، فهل هى الإنضماميه أو النعتيه، فلا يثبت المفهوم مع الثانى دون الأول؟

الحق أنّ العلاقه انضماميه بقرينه الباء الداخلة على النبا. وكون إنباء الفاسق أحد محققات وموجدات طبيعى النبا لا يعنى أنه وهو ليسا جزئين إنضماميين.

فتلخص أنّ العلاقه بينهما [ بما أنهما جزءان من الموضوع الأصولى للحكم ] إنضماميه، وأنّ المانع من المفهوم هى العلاقه النعتيه وكذا الإنضماميه إذا آلت إلى التخصيص، وقد عرفت فساده وبهذا ارتفع أحد الموانع من ثبوت المفهوم، وربما أنّ أحدهما ركنى [ موضوع فى الجملة الشرطيه ] والآخر ذيل مع كونه قيماً مباشراً للحكم، فقد ارتفع المانع الآخر عن المفهوم.

وقد عرفت أنّ كلاً- المانعين يتوقف تصوير ارتفاعهما على فرض أنّ النبا ليس جزء الشرط فضلاً عن أن يكون هو، وقد تم تقريب ذلك.

وبهذا ينتهى الحديث فى المناقشه الأولى ونقدها.

المناقشه الثانيه [ التى اعتمدها الشيخ الطوسى و الطبرسى وغيرهما ]: أن «أن تصيبوا» تعليل لوجوب التبيين، والعلمه تعمم وتخصيص، فبما أنها موجوده حتى فى خبر الثقة والعدل يجب التبيين فيهما لتغلب العلمه على المفهوم [ لأن المفهوم مدلول تبعى للمنطوق - بل قديماً كان يصنف فى المدلول الإلتزامى ] فى حين أن التعليل مدلول مطابقى.

ولا يخفى أنه لابد من تكييف هذا القول مع ما اختاره فى العده من إجماع الطائفه على العمل بخبر الواحد.

### ملاحظات على هذه المناقشه

وقد ذكرت أجوبه متعدده لهذه المناقشه:

الجواب الأول: إن «أن تصيبوا» ليست تعليلاً، وإنما متعلق (احذروا) الذى يجب أدائه.

الجواب الثانى: إن الجهاله لا تعنى «عدم العلم» وإنما تعنى «السفاهه» التى هى نقص فى العقل العملى جنباً إلى جنب نقص العقل النظرى، ومن ثم لا يشمل التعليل خبر العدل والثقة لعدم إيجابه السفاهه.

وما قد يقال: إن فى الجواب مصادره؛ لأنه مبنى على فرض حجيه خبر العدل والثقة فى مرحله سابقه، مع أنه المطلوب إثباته.

فجوابه: إن المطلوب إثباته هو الحجيه الشرعيه، والثابت فى مرحله سابقه هو الحجيه العقلانيه.

ولكن يمكن القول حينئذ إن ثبوت الحجيه العقلانيه فى مرحله سابقه لا يكفى إلا فى إثبات أنه ليس سفاهه عند العقلاء، وإلا قد يكون سفاهه عند الشارع فى الوقت الذى لا يرى العقلاء العمل به سفاهه.

إلا أنه يجاب عنه: بأن العناوين المأخوذه فى الموضوعات مع



عدم القرينه كما تحمل على معانيها اللغويه، كذا تحمل على وجوداتها الإعتباريه والتكوينييه.

ويبقى إشكال هو أنّ ظاهر الآيه أنّ الأصحاب أقدموا على ترتيب الأثر على خبر الوليد بالتهيو لغزو القوم، ومثل هذا الإقدام لا ينسجم إلا بتفسير الجهاله بعدم العلم، إذ لا يتعقل إقدامهم على سفاهه.

وجوابه: أنّ ذيل الآيه: (وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ) دليل على أنّ الجهاله بمعنى السفاهه؛ لأنه توييخ وهو لا يكون إلا على العمل السفهى لا على الجهل وحده.

الجواب الثالث: [ ذكره المحقق النائنى ] إنّ خبر الثقة بعد اعتباره من خلال المفهوم يكون علماً تعدياً، فالفاهه منفيه حينئذ لانتفاء احتمال الوقوع فى الخطأ.

وبعباره أخرى: إنّ المفهوم يكون حاكماً على التعليل لا أنّهما يتعارضان فيقدم التعليل لأنه أقوى دلالة.

ولاحظ المحقق العراقى على هذه الإجابة بأنّ التدافع بين التعليل والمفهوم فى مرحله الدلاله، وحيث يمكن العلاج الدلالى [ بتقديم الأقوى دلالة وهو التعليل ] لا تصل النوبه إلى معالجه المحقق النائنى [ التى هى معالجه قانونيه مرتبطه بحلّ المشكل على صعيد المراد الجدى ].

### **هل المعالجات القانونيه تكفى فى حلّ التعارض فى الأدله المتصله؟**

وهاهنا نكته كليه يجدر الإلتفات إليها وهى أنّ المعالجات القانونيه تكفى فى حلّ التعارض بين الأدله المنفصله، ولكن هل تكفى فى حلّ التعارض فى الأدله المتصله؟

ظاهر المحقق النائنى ذلك [ بدليل ما ذكره فى حلّ تعارض الآيه ] وظاهر المحقق العراقى العدم [ لأنّ الدلاله لا تكتمل ] فإنّ أمكن العلاج الدلالى فيها، وإلا- كان الدليلان مجملين فلا- تصل النوبه إلى العلاج القانونى أبداً؛ لأنه فرع تصادم المرادين الجديين، وهما فرع

تشكل الظهور الإستعمالي والتفهيمى، وهو مفقود بسبب التصادم وعدم العلاج.

والحقّ التفصيل بين حاله وضوح كلّ من القضيتين فى الدليل المتصل [ بحيث لو كانتا منفصلتين لكانتا تامتى الدلاله، فإنّ العلاج القانونى يؤثر عند فقد العلاج الدلالى.

ومثله ما كان التعارض بين بعض مصاديقهما التى انحلّ إليها القضيتان، فإنّ الإنحلال أساساً مرتبط بالمراحل القانونيه، وليس شأنًا دلالياً، وهو لاريب فى فائده العلاج القانونى. ]

وبين ما إذا لم يكن الظهور تاماً، ولا التعارض بلحاظ الإنحلال، وإنما كان بلحاظ أصل المعنى التفهيمى أو الإستعمالى، فيشكل حينئذ العلاج القانونى.

وفيما نحن فيه حيث كان التعارض بين التعليل والمفهوم على صعيد المعنى التفهيمى، وأمكن العلاج الدلالى بتقديم التعليل على المفهوم لأقوائيته، كان الحقّ مع المحقّق العراقى، ولا تصل النوبه إلى معالجه المحقّق النائى أبدأ.

### ملاحظه الصدر على النائى

ولاحظ السيد الصدر على إجابته المحقّق النائى أيضاً: بأنّ مفاد كلّ من التعليل والمفهوم فى رتبه واحده؛ لأنّ مفاد المفهوم (خبر العادل علم) ومفاد التعليل (خبر الواحد ليس علماً) ومعها لا معنى لفرض حكومه المفهوم على التعليل.

### نقد ملاحظه الصدر

ويمكن نقد هذه الملاحظه: بأنّ مفاد التعليل لا يخلو إمّا أن يكون اعتباراً لعدم علميه خبر الواحد، أو إخباراً عن عدم علميته، أو ردعاً عن حجّيته.

والإحتمال الأول لا معنى له كبروياً؛ لأنّ عدم الإعتبار كاف فى

العدم من دون حاجه إلى اعتبار العدم إلا في مثل المانع، فإنه يحتاج إلى اعتبار عدمه، وما نحن فيه ليس من قبيل المانع.

كذا لا معنى للإخبار؛ لأنه تحصيل للحاصل في الفاسق، والتعليل فيه وفي العادل جاء بصيغه واحده.

أما الردع فحقيقته في الأفعال التكليفية الإنشاء والاعتبار، سيما مع تأكيد البيانات، كما إذا كانت هناك سيره على فعل محرّم، فالردع يكون بصيغه التحريم.

وحقيقته في السير الوضعيه أيضاً الإنشاء، ولكن للتكليف؛ لأنّ محض الوضع لا يكفي سيما في السير المتفسيه، ومثل هذا الإنشاء كاف في الردع من دون حاجه إلى اعتبار لحكم وضعي.

ومنه يتضح أنّ فيما نحن فيه لا يوجد اعتبار لعدم الحجّيه، وإنما كلّ ما هو موجود هو عدم اعتبار الحجّيه، ويكون التعليل إرشاد له.

وعدم الإعتبار لا يقاوم الإعتبار للحجّيه، والارشاد لا يكون لغواً بعدما كان عاماً، وكان اعتبار الحجّيه خاصاً بالعادل الثقه.

الجواب الرابع: لو افترضنا تماميه التعليل، إلاّ أنه لامحاله منتقض في كليته في مثل البيئه [ التي هي حجّه في الموضوعات التي هي مورد نزول الآيه ] ومنتقض بحجّيه خبر الثقه [ الثابت بأدله أخرى ] مما يكشف عن أنّ الشارع لم يرد عموم التعليل وإنما أرادته عند وجود الشرط لا غير.

و هذا الجواب ينطلق من نكته كليّه وهي أنّ أيّ دليل إذا أردنا الوصول إلى دلالتة النهائيه ومراده الجدى الواقعي لا بدّ أن لا يتمّ دراسته بشكل تجريدى ثمّ مقايسه مراده الواقعي مع سائر مرادات الأدله الأخرى الواقعيه والأقلمه بينها، وإنما المنهجى مراعاة نسبه وملاحظه مفاده بضميمه مفادات الأدله الأخرى، حيث قد تكشف عن توائم ذاتي بينها بالعثور على نكات في الأدله لا يتسنى العثور عليها لو أخذت مجرده، وقد لمسنا أثر المنهج هذا في فقه المشهور في

**المناقشه الثالثه فى الإستدلال بآيه النبأ**

المناقشه الثالثه: لا- ريب أن ثبوت كفر شخص لا- يتم بخبر الواحد وإنما لابد من البيئه، وفى كفر القوم لا تكفى حتى البيئه [ خاصه مع ملاحظه ما يترتب عليه من جهاد وإراقه دماء ] فإن نهج مثل هذه المسائل العامه ليس فقط قطع العذر، وإنما توخى الواقع بحسب وسع الحاكم [ كما فى مثل قضيه ثبوت الهلال، فإنه يكفى للشخص الإعتماد فى ثبوته على البيئه القاطعه للعذر، وأما الحاكم - الذى يريد الحكم بثبوته لعموم الناس - فلا تكفيه البيئه المعذره وإنما لابد له من الفحص عن المعارضات بعد تجميع أكبر قدر ممكن من الشهود وفى مناطق مختلفه والتدقيق فى تفاصيل رؤيتهم إلى أن يحصل له الإطمئنان بوجود الهلال، حينها يمكن له الحكم به.

ص: ٣٣٥

١- (١). [س] لم استوعب الإخراج الأصولى لهذه النكته على ضوء ما تقدم من مبانيكم من التفرقه بين القرينه المتصله والمنفصله، وأن الأولى تساهم فى تشكيل الظهور الإستعمالى والتفهيمى، وأما الثانيه فلها دور فى صياغه ظهور المراد الجدى، ومن ثم هل تعنون من ملاحظه الأدله الأخرى أنها قرائن منفصله تؤثر فى صياغه المراد الجدى القانونى كما هو الحال فى الدليل الحاكم والمحكوم مثلاً، أو تقصدون ما ذكرتموه فى الخبر الضعيف فى المعارف فيكون الرجوع إلى الأدله الأخرى كالرجوع إلى آراء العلماء سبباً فى الإلتفات والإلمام بكل احتمالات الروايه ونكاتها وزواياها، مما يقصر عنه ذهن الإنسان لوحده، خاصه بالإلتفات إلى ما ذكرتموه من أن المشرع واحد والواقع واحد، والمشرع محيط بالواقع وبكل دلالاته عليه مما يشكل قرينه على أن مراجعه الأدله الأخرى ينفع فى العثور على نكات فى داخل الدليل، وبالتالي تتلائم الأدله فى ذاتها قبل الوصول إلى تعارض المرادات الواقعيه، ثم موافقتها بالحلول المذكوره هناك؟ [ج] الإحتمال الثانى، وثمرته: أولاً: يندر خروج إحدى الروايات المتعدده فى مفادها كمفاد ناشز، أى سيندر التعارض المستقر، وسيقل حجمه كثيراً. وثانياً: عند ملائمه الروايه مع روايات أخرى نلحظ وجود دلالات جديده وشقوق جديده، ما كنا نصل إليها لو استعملنا الطريق الأصولى المحض من التقييد والإطلاق و غيرهما.

والعكس بالعكس، فإنه لا يكفي في الحكم بعدم ثبوته الإستصحاب مع عدم تصديقه لجمع الشهادات، وإنما لا بد له أن يتصل بالبلدان، ويتصدى لمعرفه ما يوجد من شهادات، وحينئذ إذا لم يطمئن يحكم بعدم الثبوت. [

وفيما نحن فيه مورد نزول الآيه كفر قوم، فمع دلالة الآيه على حججه الخبر العادل تعنى ثبوت كفر هؤلاء به مع أنه لا يثبت بالبينه فضلاً عن ثبوته به، وتعنى ثبوت الموضوعات بخبر العادل مع أنها لا تثبت إلا بالبينه، مما يكشف عن عدم وجود مفهوم للآيه.

### ملاحظات على هذه المناقشه

قد أجيب عن هذه المناقشه بعدّه أجوبه:

الجواب الأول: إنّ الضرورى انسجام المنطوق مع مورد النزول [ الذى هو مصداق الموضوع ] دون المفهوم.

وهذه الإجابة فى الجملة صحيحة لا بالجملة؛ لما نلمسه من أقوائيه المنطوق من المفهوم.

الجواب الثانى: إنّ المفهوم يدلّ على حججه خبر العادل مطلقاً، إلا أنه يقيد بالأدلة الأخرى التى اشترطت البينه فى الموضوعات.

ويلاحظ عليه: أنه فى التنفيذيات لا بدّ من العلم ولا تكفى حتى البينه، ومعه لا يفرق بين خبر العادل والفاسق.

الجواب الثالث: إنّ المنطوق فى بعض الأحيان قد لا يشمل المورد فضلاً عن المفهوم.

والحقّ فى المقام: أنّ مورد نزول الآيه فى الموضوعات الهامه التى لا بدّ فيها من العلم كما ذكر فى تقرير الإشكال.

ولكن لا- يعنى هذا عدم حججه خبر العادل فيها وفى الموضوعات التى اشترطنا فيها البينه، فهو حججه يؤخذ به وليس كالفاسق، غاية أنه حججه وافتراقه عن الفاسق فى جهه دون جهه [ وهى الجهه العمليه ] حيث لا يجب الثبوت فيه، وينحصر وجوب الثبوت فيه فى

الجانب العلمى فقط، حيث لا تجرى أصاله عدم الاشتباه العقلائي لخطوره الموضوع. (1)

### المناقشه الرابعه فى الإستدلال بآيه النبأ ( الخبر مع الواسطه )

المناقشه الرابعه [ وهى لا- تخص آيه النبأ وإنما تعم كل أدله حجيه الخبر وتنصب هذه المناقشه على حجيه الخبر بالواسطه ] وتقررها:

من الواضح فى وسط الأعلام أنّ القضييه الشرعيه لا تتكفل إيجاد موضوعها وإنما الموضوع يوجد بآلياته الخاصه فيترتب عليه المحمول الشرعى، فى حين أننا نلاحظ أنّ قضييه «خبر الواحد حجّه» توجد أفراد موضوعها وتنطبق عليها. فعندما يخبر الكلينى عن ابراهيم بن هاشم [ وهكذا حتى يصل الإخبار عن قول الصادق (عليه السلام) بوجود السوره ]

ص: ٣٣٧

١- (١). [س] هذا التعليل ينسجم مع فرض أنّ الأدله المثبتة لحجيه الخبر تثبت حجتيه فى الجانب العلمى فقط، وأمّا الجانب العلمى فتستقى حجتيه من دليل آخر وهو بناء العقلاء، أمّا مع دلالة الأدله على الحجيه فى الجانبين لا نحتاج إلى الأصل العقلائي كى نعلل عدم حجتيه فى الجانب العلمى فى الأمور الخطيره بعدم جريان أصاله، وإنما لابد من التماس دليل آخر مقيد، كما قيدت أدله البيئه حجتيه فى الموضوعات؟ [ج] صحيح، ونحن نبني - وكثير من الأصوليين - على أنّ الأدله تتكفل بيان الحجيه من الجانب العلمى، وأمّا الجانب العلمى فدليله سيره العقلاء وبنائهم. [س] ألا يمكن القول بأنّ المفهوم يدل على عدم وجوب التثبت فى خبر العادل، أمّا أنه يكفى فى العمل أن يكون به وحده أو يحتاج إلى ضميمة، فهذا مما لا تثبت ولا تنفيه الآيه، فإنها ليست فى مقام البيان من هذه الناحيه، وإنما يلتمس من مراجعه أدله الموارد واحده واحده، فما دل على كفايته وحده أخذ به، وما دل على لابدّيه التعدد فخبر العادل يؤمن ركناً فى البيئه وما دل على لابدّيه العلم فخبر الواحد يؤمن رقماً فى تأمين عناصر العلم، فى حين أنّ خبر الفاسق لا- يكفى وحده فى مورد الوحده، ولا- يعدّ واحداً فى البيئه، وليس رقماً كرقم العادل فى مورد شرطيه العلم. وبهذا البيان يتضح الخلل فى الجواب الثانى، حيث لا تقييد حينئذ. ويتضح الخلل فى الملاحظه على هذا الجواب؟ [ج] خلاف ظاهر المفهوم، حيث إنّه ظاهر فى أنه حجّه مطلقاً.

نلاحظ أنّ وجود خبر إبراهيم بن هاشم حصل بتركه قضيه «خبر الواحد حجّه» [ المنطبق على خبر الكليني المعلوم لنا بالتواتر. ]  
فحجّيته تثبت لنا مفاده [ وهو وجود خبر إبراهيم بن هاشم ] وهو فرد من موضوع خبر الواحد أيضاً، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ حجّيه الخبر معلوله للوجود العلمى للأثر، والذي هو بدوره معلول بوجوده الخارجى للحجّيه فى حين أنّا نلاحظ أنّ قضيه  
حجّيه الخبر موجدّه لعلّتها؛ لأنّ الأثر من حجّيه خبر الكليني هو ثبوت وجود خبر إبراهيم بن هاشم.

ويمكن صياغه هذا الشق من الإشكال بطريقه أخرى: وهى أنّ الحجّيه جعل واعتبار، وكلّ اعتبار بملا حظه أثر له يخرج عن  
اللغويه، وفى الحجّيه رافع لغويتها هو الأثر الشرعى المتوخّى منها، وأمّا إذا لم يكن لها أثر سوى نفسها فجعلها لغواً. وفيما نحن فيه  
لا- أثر من جعل حجّيه خبر الكليني سوى ثبوت خبر إبراهيم بن هاشم وحجّيته، وهما من سنخ واحد، فيلزم أن يكون أثر حجّيه  
خبر الواحد هو حجّيه خبر الواحد وهو لغو.

### حلول لهذه المناقشه

وقد تعدّدت تقاريرات هذا الإشكال بشقّيه إلا أنّ محور الجميع ما ذكرناه، كما تعدّدت الأجوبه عنه، ونحن بدورنا نعرض جملة  
منها وبيان المختار:

### حلّ الشيخ الحائرى

فى الشق الأول: إنّ المفاد المطابقى لخبر الكليني هو خبر إبراهيم ولكن مفاده الإلتزامى قول الصادق (عليه السلام) بوجوب  
السوره، وخبر الواحد كما هو حجّه فى مفاده المطابقى هو حجّه فى مفاده الإلتزامى.

وكأنّه (قدس سره) يريد أن يقول: إنّنا لا نحتاج فى إثبات قول المعصوم (عليه السلام) إلى تولد حجج وتكرار انطباق، وإنما  
يكفينا حجّيه خبر الكليني لحجّيته فى لوازمه.

ومنه يتضح حلّ الشقّ الثّاني بأنّ الأثر ليس هو حجّيه الخبر وإنما قول الصادق (عليه السلام) بوجوب السوره.

### ملاحظه على حلّ الحائري

ويلاحظ على حلّه للشقّ الأول من الإشكال: أنّ الثابت هو حجّيه خبر الواحد في اللوازم القطعيه الحسيه أو العقليه، وقول الصادق (عليه السلام) ليس لازماً حسيّاً لخبر الكليني [ بمعنى أنّ تحمل الكليني له كان عن حس ] كما أنه ليس لازماً عقليّاً قطعياً له، وإنما لازم ظني.

اللهمّ إلّا- أن يريد أنّ خبر علي بن ابراهيم لازم حسي لخبر الكليني يخبر عنه [ بواسطه الدلاله الإلتزاميه ] عن حس، وللازم خبر علي بن ابراهيم الحسي خبر هاشم، وهكذا حتى يصل إلى قوله (عليه السلام) فيكون لازماً حسيّاً لخبر الكليني، ولكن بالواسطه.

إلّا- أنه يلاحظ عليه أيضاً أنّ هذه اللوازم إن لم تثبت حجّيتها لا تثبت الحجّيه للازم الأخير، وإن كانت اللوازم المتوسطه حجّه فببركه حجّيه خبر الواحد، فيعود الإشكال جذعاً.

ويلاحظ على حلّه للشقّ الثاني من الإشكال: أنّ قوله (عليه السلام) وإن كان أثراً لحجّيه خبر الكليني إلّا أنه ليس أثراً مباشراً، وإنما الأثر المباشر هو خبر علي بن ابراهيم، وهو لا يصلح مصححاً لحجّيه نفسه.

### حلّ الآخوند

للشقّ الأول يُعطى حلّين:

[ ١ ] إنّ قضيه «خبر الواحد حجّه» قضيه كليّه استغراقيه منحلّه إلى أفرادها، فحينما يقال: «إنّ القضيه لا تتكفل إيجاد موضوع نفسها» يقصد منه في مثل قضيتنا المنحلّه أنّ كلّ فرد منها لا يوجد موضوع نفسه ويطبّق محموله عليه.

و حينما تأتي إلى مثل «خبر الكليني حجّه» نجد أنّ الحجّيه منطبقه عليه من دون أن يكون موجداً لخبر الكليني، وإنما موجد لخبر علي بن ابراهيم الذي تنطبق عليه حجّيته وهكذا.



فكل فرد يكون موجداً لفرد آخر ومنطبقاً لمحموله، لا أن كل فرد يكون موجداً لنفسه كي يلزم المحذور، وإنما الموضوع الفرد بعد وجوده بقضيه أخرى تنطبق عليه الحجية.

[ ٢ ] وعلى فرض وجود مانع تقينى أو دليلى من انطباق كلّى حجيه خبر الواحد على الوسائط، إلاّ أنّ ملاك الجعل فى خبر الكلينى [ وهو كونه ثقّه عادلاً ] موجود فى الوسائط، فتثبت حجيه الوسائط بتنقيح المناط.

ولا يخفى متانه الحلّ الأول وإن كنا لا نحتاجه كما سينضح بعد قليل.

وأما الحلّ الثانى فلنا وقفه معه؛ إذ أنّ تنقيح المناط (١) كالقرينه

ص: ٣٤٠

١- (١). [س] لا- جعل مماثل وإنما بتنقيح المناط يكتشف عموم الملاك، وإن كان الجعل قاصراً، فهو من نوع الكشف عن استوساع الجعل. ثم لم أفقه نكته التساؤل، هل هى فى استعمال الإصطلاح وأنّ ما ذكره على صحته ولكنّه لا يسمّى تنقيح مناط، أو أنّ ما ذكره ليس صحيحاً، ومن ثمّ كيف صحّ ما ذكره فى تصحيح العباده بقصد الملاك عند عدم إمكان الخطاب؟ [ج] أردنا الإشاره إلى أنّ هناك موردين لتنقيح المناط: أحدهما توسعه الجعل، والآخر الإستفاده من الملاك. ثم هل من ثمره عمليه لهذا النزاع فى أصل المسأله أو أنّ الحجيه فى الوسائط أمر مفروغ عنه، غايته أنّ الحديث فى الإخراج العلمى الأصولى لذلك فالحديث علمى صرف؟ مضافاً إلى أنّ الإشكال فى الشق الأول انطلق من قضيه أنّ القضيه الشرعيه لا تتكفل بإيجاد نفسها ولكن لم يذكر ما هو المحذور فى ذلك، وهل هو خاص بالقضيه الشرعيه أو يعمّ كلّ القضايا؟ ثم هل المحذور سار فى الإحراز، أى أنّ القضيه لا تتكفل إحراز نفسها؟ [ج] إنّ هاهنا موردين لتنقيح المناط: أحدهما توسعه الجعل، والآخر الإستفاده من الملاك. ثمّ النزاع فيما نحن فيه علمى صرف، نعم يثمر فى موارد أخرى غير الحجيه من قبيل تصوير ترامى الشهادات فى القضاء، وترامى حكم الحاكم وسائر تراميات المحمولات الشرعيه. وأيضاً إنّ المحذور عقلى فى كلّ قضيه، فإنه يستحيل فى القضيه أن تتكفل بإيجاد موضوعها، وحتى فى الإحراز مستحيل، ولكن قد يوجد جعلان أحدهما ظاهرى طريقي محرز موضوع الأول وهو لا ينفع فى الإيجاد، لأنه يحتاج إلى جعلين أصليين.

الإثباتية في توسعه دلالة الدليل، وأنّ المورد لا يخصص الوارد، فهو يوسّع الجعل لا أنه يكشف عن جعل مماثل، في حين أنّ الظاهر من الآخوند أنه استفاد من تنقيح المناط في اكتشاف جعل آخر مماثل. (١)

وأما حلّه للشق الثاني: كفايه وجود الأثر الشرعي المغاير ولو في نهايه المطاف فلا لغويه، إذ ليس شرطاً في المصحح أن يكون أثراً مغايراً بالمباشره.

## الحلّ المغنار

للسق الأول: ما ذكره المحقق العراقي من أنّ هناك مغالطه في الإشكال وهي أنّ حجّيه الخبر لا تولّد تكويناً موضوعات الوسائط، وإنما هي موجوده في واقعها وبغضّ النظر عن حجّيه الخبر. نعم، حجّيه الخبر تحرز تلك الموضوعات [ وهو الذي يعبر عنه بالوجود التعبدى ] ومن ثمّ لا تصل النوبه إلى حلّ الآخوند الأول.

وأما حلّ الشق الثاني بصياغته الأولى [ وهي أنّ القضيّه الشرعيه توجد أثرها الذي هو متقدّم عليها رتبته؛ لأنه جزء من موضوعها ] فحلّ الآخوند وإن كان متيناً إلا أنّ الأمتن منه هو أنّ المصحح للحجّيه ضروره، ولكن [ كما ذكرنا في بحث القطع ] ليس شرطاً أن يكون متقدّماً رتبته وإنما يمكن أن يكون مقارناً أو متأخراً، وهو يكفي في تصحيح جعل الحجّيه عقلاً.

وبعباره أوضح: إنّ كلّ القيود العقليه للأحكام الشرعيه [ الفقهيه

ص: ٣٤١

١- (١). [س] ما هو الفرق بين تنقيح المناط وفهم عدم الخصوصيه سنخاً ومورداً؟ [ج] تنقيح المناط مبنى على القطع، ومن ثمّ يجرى حتى في الأدلّه اللببيه، بينما فهم عدم الخصوصيه مبنى على الظهور. كذا تنقيح المناط يكون دليلاً عاماً يوسّع دليلاً عاماً آخر، في حين فهم عدم الخصوصيه غالباً يكون دليلاً خاصاً ويعمّم بفهم عدم الخصوصيه. كذا في تنقيح المناط قد يكون إرجاع حكم إلى قاعده كليّه وقانونيه، بخلاف فهم عدم الخصوصيه. وتنقيح المناط معالجه قانونيه، وفهم عدم الخصوصيه بحث دلالي.

أو الأصوليه، الوضعيه أو التكليفيه [ تختلف عن القيود الشرعيه، وإن القيود الشرعيه ليست جميعاً لمرحله واحده عند الحكم، وإنما متنوعه [ كما سبق] وهو مرتكز المشهور خلافاً لمدرسه المحقق النائيني و السيد الخوئي.

وذكرنا سابقاً أن تسميه القيود العقليه قيوداً للحكم الشرعي تعبير فيه تسامح كبير؛ إذ لا- معنى لأن يقيد العقل جعل الشارع وحكمه، وإنما هي قيود للاحكام العقليه المرتبطه بالحكم الشرعي، يأخذها العقل في موضوعات تلك الأحكام.

ومصحح الحجيه ليس قيوداً شرعياً، وإنما قيد عقلي للحكم الشرعي الأصولي [ أى قيد عقلي للحكم العقلي المرتبط بالحكم الوضعي الأصولي وهو الحجيه، المترتب عليه، الذي يعد من شؤونه وأطواره. ]

والحكم العقلي دوماً في مرتبه متأخره عن الحكم الشرعي كالفاعليه والتنجز، أو سابقه كما في الحكم العقلي المرتبط بمبادئ الحكم الشرعي.

ومما تقدم اتضح أن مصصح الحجيه متأخر رتبه عنها. وأما حلّ الشق الثاني بصياغته الثانيه فهو حلّ الآخوند.

فالخلاصه: تماميه دلالة الآيه على الحجيه بمفهوم الشرط.

### **الإستدلال على الحجيه بمفهوم الوصف**

كذلك قربت دلالة الآيه على الحجيه بمفهوم الوصف، وهو تقريب سليم بعدما تقدم منا أن الوصف يدل على المفهوم [ ولكنه المفهوم الصغير، وهو انتفاء الحكم عن طبيعى الموضوع ] ومن ثم تكون الآيه داله على عدم وجوب التبين فى مطلق الخبر.

### **الإستدلال على الحجيه بمفهوم التحديد**

ويمكن تقريب دلالتها بمفهوم التحديد أيضاً [ والذى هو أقوى المفاهيم وقريب الأفق من الروايات البيانيه، بحيث يكون كالتصريح

بأنَّ الحدَّ هذا [ لأنَّ الآيه جاءت في مقام التحديد والتفصيل و سنَّ القاعده، فإنَّ المورد لا يخصص الوارد حتى في الأحكام الجزئيه السياسيه فتدلَّ على حجَّيه خبر غير الفاسق لتحديدھا وجوب التبيّن بالفسق.

### التقريب الآخر لدلاله الآيه

إنَّ الآيه ناظره إلى السيره السائده من الرجوع إلى خبر الواحد [ كما يتضح ذلك بمراجعه المورد وتأهب المسلمين للجهاد إثر خبر الوليد، المعبّر عن وجود السيره على المتابعه ] فهى فى صدد الردع والإمضاء [ الردع عن خبر الفاسق وإمضاء خبر غيره. ] ولكن لا- يعنى الردع وجود سيره عقلائيه على متابعه خبر الفاسق، وإنما للتأكيد على فصل ما هو قانون عندهم عما هو غيره من الظواهر العاديه والأعراف والعصبيات التى تنشأ ملاصقه للسيره وتختلط معها.

ومثل هذا الردع الجزئى بالشكل المذكور يلزمه إمضاء القانون العقلائى بعدما ذكرنا التداخل الموجود بين السيرتين، وعدم انفصال وأجنيبه كلّ منهما عن الآخر.

وهذا التقريب يثبت لنا الحجَّيه حتى لو لم يكن شرط ووصف، ومن حقّه أن يذكر أولاً ثم تذكر الدوال الأخرى كالشرط والوصف لما ذكرناه فى بدايه البحث من أن الأدلّه لابدّ وأن تكون ناظره إلى السيره، فلا معنى لدراستها مجردة، فكما أن مورد نزول الآيه يؤثر فى فهم الآيه، كذا السيره مؤثره فى فهم الأدلّه.

### دائرته حجَّيه خبر العادل؛ لسانه أو أعماله؟

بعد أن تبلور دلالة الآيه على الحجَّيه فى خبر العادل ينبثق هذا السؤال: هل هى فى صدد إثبات حجَّيه خبر العادل فى أعماله أو حجَّيه خبر العادل فى لسانه؟

وبتعبير آخر: هل يجب التبيّن فى خبر الفاسق فى أعماله حتى لو

كان صادق اللهجه وبالتالى لا يجب التبين فى خبر العادل فى أعماله، أو يجب التبين فى خبر الفاسق فى لسانه فلا يجب فى خبر العادل فى لسانه وإن كان فاسقاً فى غير لسانه.

فإن كان الأول فسوف تكون مخصصه لأدله حجه خبر الثقة، وإلا كانت متطابقه معها.

الحق هو الثانى، وذلك لأن أكثر الإستعمالات القرآنيه للفسق جاءت فى الفسق اللسانى مثل ( تبنوا ) فهو قرينه على أن المراد هو الفسق اللسانى و ( وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ) قرينه على أن المراد هو الفسق اللسانى، وإلا كان الكفر من الفسوق، وعصيان الرسول (صلى الله عليه وآله) منه، فى حين أن الظاهر تباين العناوين الثلاث، وليس من عطف الخاص على العام، والعام على الخاص، فإنه إنما يكون فيما إذا كان هناك عنوانان لا ثلاثة.

و روايه الصدوق عن زيد الشحام فى ذيل آيه الحج، فسّر الإمام (عليه السلام) الفسوق فيها بالكذب والقول عليه بآيه النبأ.

و كذا مناسبه الحكم والموضوع فى آيه النبأ [ حيث إن موضوعها الإخبار وهو يتناسب مع الكذب لا مع مطلق الفسق ] بل فى الإستعمالات القرآنيه استعمل الفسوق فى الكذب اللسانى الخاص كالكذب على الله ورسوله والقذف وغير ذلك.

### الفرق بين التبين والطرح

منطوق الآيه وإن كان عدم حجه خبر الفاسق، ولكنه لا بمعنى طرحه ونبذه وعدم الإعتناء به، وإنما عدم الأخذ به من دون تثبت وتبين. وهذا واضح، فإننا ندر ك بالوجدان الفرق بين ( تبنوا ) وبين «إطرحه» و«إنبذه»، و«اضربه على الجدار» فإن التعبير الأول يدل على أنه ذو شأن، ومن ثم لا بد من فحص قرائن توافقه تتعاضد جميعاً بما فى ذلك هو فيحصل اطمئنان لا أنه كالعدم، كما هو مدلول

التعبير الثاني.

إذن من هنا يتضح الفرق بين الخبر المدسوس المدلس والخبر الضعيف ببركه منطوق الآية، فإن الثاني لا يجوز طرحه وتكذيبه ما لم يثبت ذلك، وإلا لا بد من فحص قرائن توافقه.

### معنى وجوب التبين

ذكرت ستة احتمالات في حكم التبين: وجوب طريقي، وجوب غيري، وجوب نفسي، حكم وضعي [ هو مفاد عدم الحجية ]، وجوب شرطي، إرشاد إلى حكم العقل بعدم الحجية.

والثلاثة الأولى واضحة الفساد، وأخرى لا تقاطع فيما بينها. (١)

### الآية الثانية: آية النفر

وهي قوله تعالى (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ). (٢)

إن الآية الكريمة تنفع أيضاً في باب الاجتهاد والتقليد وتبليغ الأحكام، وتكشف عن أن منصب الإفتاء كان من عهده (صلى الله عليه وآله) فليس هو من المناصب المستحدثه في عهد الغيبة.

### تقريب الاستدلال

التقريب الإجمالي للآية:

[ ١ ] إنها دلّت على وجوب التفقه (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ)، فإن ( لو لا )

ص: ٣٤٥

١- (١). [س] هل الإرشاد إلى الحجية في خبر غير الفاسق هو الإمضاء لسيره العقلاء؟ [ج] الإمضاء لا يسمى إرشاداً، لأن الإرشاد خبر لا غير، بينما الإمضاء اعتبار وإنشاء.

٢- (٢). التوبة / ١٢٢

[ سواء كانت تهديديه أم تحضيضيه ] فهي مستبطنه للطلب، وهو مع عدم الإذن في الترخيص ظاهر في الوجوب.

[ ٢ ] ودلت على وجوب الإنذار.

[ ٣ ] بعدها رتبت غاية وهي (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)، وهو دليل حجّيه القول المنذر به، وإلا لم يكن معنى لوجوب الحذر.

ووجوب الحذر إما مستفاد من «لعلّ»، أو من أنّ غاية الواجب [ وهي الإنذار ] واجبه، أو من لزوم لغويه الحذر، إذ لا ينسجم إلاّ مع لزومه.

### مجموعه من الإشكالات على الاستدلال بآيه النفر

وقد واجه الاستدلال بالآيه صخباً من الإشكالات وعلى أصعده متعدده:

### الإشكال الأول: المناقشه في معنى لعلّ

ذكره المحقّق العراقي والمحقّق الإصفهاني تبعاً للجوهري في الصحاح، [ وهو يستهدف ما ذكر في «لعلّ» من أنها أداه وضعت للترجي بوجوده الإنشائي، سواء كان بداعى وجوده الحقيقي التكويني أم غيره ] وخلاصته: أنها لم توضع فقط للترجي، وإنما تستعمل أيضاً في الشك والإحتمال والإمكان، ومع عدم القرينه [ كما هو الحال في الآيه ] لا تتعين دلالتها على الترجي بداعى الطلب.

### تقييم الإشكال

ولكن الصحيح ما ذكره المشهور من أنها لا تستعمل في صرف الإحتمال [ بدليل الخلل المشهود في المعنى لو استبدلت «لعلّ» بكلمه «يحتمل» مثلاً ] وإنما هي المستعمله في الإحتمال الذي يتعقبه صفه نفسانيه [ أعم مما يرغب حصوله أو يشفق من وقوعه ] فهي

ترقب مع رغبه أو خشيه ومن ثم تبقى دلالتها على الوجوب سليمه من دون إجمال.

### الإشكال الثاني: كيفية ترتب الحذر على الإنذار

بعد التسليم بدلاله «لعل» على الطلب إلا أن هناك إجمالاً في الترتب بين الحذر والإنذار فهل هو ترتب استغراقي على كل إنذار إنذار [ فيكون مقيداً لحججه الإنذار ] أو هو ترتب مجموعي [ بمعنى أنه يجب الحذر على مجموع الإنذارات وتحديدًا حاله حصول العلم منها، بمعنى أن الإنذارات وسيله لتأمين العلم للمكلفين، لا أن كلاً منها بديل شرعي عنه. ]

وهذا الترديد نشأ من أن الإنذار الواجب إن كان هو الفتيا والروايه فالترتب استغراقي، وإن كان الواجب هو نشر الدين وإشاعته وإذاعته وإبقاؤه بدرجة العلم ولو في وسط محدود فالترتب مجموعي.

### تقييم الإشكال

وهذا الإشكال وجيه كتساؤل لا بد من إثارته في كل دليل لتحديد مفاده، وأنه لأي الواجبات ناظر.

وفي الآيه لا إجمال لما جاء في ثنايا كلمات الأعلام من أن الإنذار يصدق في مورد جهل المنذر فيكون من باب الايقاظ، وأما مع علم المنذر فلا يسمى إنذاراً وإنما هو تذكير. ويلاحظ ذلك بوضوح في قوله تعالى: (لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ) (١).

ومع هذا لا ينسجم إلا مع كون الإنذار الواجب هو الفتوى أو الروايه، وحينئذ سيكون الترتب استغراقياً، فدالاً على الحججه، أما مع فرض أن الواجب هو نشر الدين وإبقاء الحاله العلميه له في وسط الأمه، فلا ينسجم مع الانذار، وإنما مع التذكير كي لا يندرس

ص: ٣٤٧



### الإشكال الثالث: لا بدّ من علم المنذر

إنّ المنذر به لا بدّ أن يكون واقعاً وحقيقه كى يكون للإنذار معنى، ومن ثمّ لا بدّ من علم المنذر كى يحرز الواقع، فيكون الإنذار إنذاراً فيحذر، فلا تدلّ على الحجّيه.

### تقييم الإشكال

وجوابه: يكفى فى تحقّق الإنذار كون القائل ممن يعتدّ به، وإن لم يعلم المنذر بالواقع وإنما احتمله احتمالاً معتداً به.

وفى الواقع أنّ الجواب هذا تقريب آخر لدلاله الآيه على الحجّيه، لأنها أطلقت الإنذار على قول المتفق، ممّا يدلّ على أنه ممّن يعتدّ بهم، فقوله حجّه وإلا لم يكن إنذاراً.

ولا يخفى أنّ الإنذار وصف الأنبياء، فجعلّه وصفاً للفقهاء تشرىف لهم وتعبير عن علوّ مكانتهم.

### الإشكال الرابع: عدم صدق الإنذار على الروايه

إنّ الإنذار لا يصدق على روايه الراوى، لما ذكرناه فى بحث

ص: ٣٤٨

١- (١). [س] ولكن قد يقال: إنّ عمليه نشر الدين أول ما تبدأ ظنيه، ثمّ بعد الشيوع والذيعوت تتحول إلى علميه، ومن ثمّ يعقل الإنذار بها، بل بالإنذار المكثف والمجموعى تتحول إلى علم، وبالتالي يعقل الحذر فلا يرتفع الإجمال؟ [ج] الفتوى والروايه، الوعظ، الأمر بالمعروف، تعليم الأحكام وغيرها كلها مفردات لنشر الدين، ولكننا قصدنا من نشر الدين [الذى أخذناه قبال الفتوى والروايه] هو نشر خاص، وهو حفظ وإدامه حاله التواتر للدين ولو فى وسط خاص. ومثل هذا لا يتحقق إلاّ بعد حصول العلم عند المنذر، فالحذر سيكون مترتباً على العلم فى حين أنّ ظاهر الآيه ترتيب الحذر على الإنذار. بالإضافة إلى ما ذكرناه فى المتن من أنه مع العلم لا- يكون إنذار وإنما تذكير وإدامه، وقبل العلم ليس هناك نشر الدين بالمعنى الخاص كى يتعلّق به إنذار، وإنما هناك نشر بالمعنى العام، وإذا تعلّق به الإنذار فهو استغراقى لا مجموعى، فالتفت.

القطع من عدم حجّيه الروايه على العامى، أو حجّيتها فى حقّه ولكن لعجزه ينوب الفقيه منابه، فى حين أنّ الإنذار عام ممّا يدلّ أنه بالفتوى.

وقد أجاب الآخوند عن هذا الإشكال بجواب ضعيف [ للخلط الموجود فيه بين التذكير والتنجز ] بين مهمه الواعظ والراوى. ونحن سنؤجل الإجابة الحقه لحين، فانتظر.

### الإشكال الخامس: الآيه تثبت حجّيه الفتوى لا الروايه

قد ورد فى الآيه التفقه، والفقه بمعنى الفهم، فالإنذار يكون بما فهم لا بما سمع وحفظ، فالآيه تثبت حجّيه الفتوى لا الروايه.

### لا فرق بين الفتوى والروايه فى زمن النص

وقد أجاب البعض: بأنّ التفقه فى زمن النص لم يكن بالإتساع والتعقيد الموجود اليوم، فلم يكن الإفتاء يحتاج إلّا لفهم مسوّغ للنقل بالمعنى، ومن ثمّ كانت أجوبه الإستفتاءات بنصوص الروايات. فالآيه وإن ذكرت التفقه إلّا أنه مع الروايه واحد. فحجّيته تعنى حجّيه الروايه، ومن ثمّ يفهم قوله (عليه السلام): «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتى عليكم وأنا حجّ الله» (١) و«... أنظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» (٢).

ويلاحظ على هذا الجواب: أنّنا عندما نطالع التأريخ وسيره الرواه ونمارس الروايات نجد عشرات الشواهد تؤكّد أنّ الأمر ليس كما ذكر فى الجواب، فقد ورد: «حديث تدريبه خير من ألف حديث

ص: ٣٤٩

- 
- ١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعة ١٤٠/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١: باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعة فيما رووه عن الأئمه (عليهم السلام)، الحديث ٩: توقيع مولانا صاحب الزمان (عليه السلام).
  - ٢- (٢). الكلينى، الكافى ٤١٢/٧ (كتاب القضاء والأحكام، الباب ٨: كراهيه الإرتفاع إلى قضاه الجور، الحديث ٥: عن أبى عبدالله (عليه السلام).

ترويه»(١) و«اعرفوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا»(٢) و«رَبِّ حَامِلِ فِقْهِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»(٣)، وغيرها الدالّة على أنّ الرواية ليست عين الفقه.

كذا من خلال النظر في أسئلة الرواه وتشقيقاتهم نلاحظ التفاوت بينهم، وليس هو إلاّ في الفهم والفقه لا- في الرواية، وظاهر الإحتجاجات ظاهره فقهيه لا روائيه، وانتقاء المحدث لحديث دون غيره في مقام الإجابة على سؤال نوع من الإجتihad.

وسؤال البعض من الإمام: من أين يفهم هذا من كتاب الله؟ دليل أنّ الفقه آنذاك غير الرواية.

ومن ثمّ يعرف خطأ ما اشتهر بين المتأخرين من عدم وجود سيره على الرجوع إلى المجتهد في زمن النص لتطابق الإجتihad والرواية آنذاك. فالجواب الحق ما سنذكره بعد إن شاء الله.

### الإشكال السادس: عدم حجّية الظن في الأصول

إنّ التفقه تعلق بالدين، والدين أصول وفروع، وفي الأصول لا- يتحمل الفقيه روايه، وإنما جزم ويقين. فإبلاغه وإعلامه الآخرين لا بدّ أن يكون كذلك، ممّا يكشف أنّ الآيه ليست بصدد جعل الحجّية الظنيه.(٤)

ويؤكد ذلك ما ورد في الحديث في ذيل الآيه أنّ من موارد

ص: ٣٥٠

- ١- (١). الصدوق، معاني الأخبار/ ٢، الحديث ٣
- ٢- (٢). الكليني، الكافي ٥٠/١ (كتاب فضل العلم، الباب ١٦: النوادر، الحديث ١٣: عن أبي عبدالله(عليه السلام).
- ٣- (٣). الكليني، الكافي ٤٠٣/١ (كتاب الحجّيه، الباب ١٠٣: ما أمر النبي(صلى الله عليه و آله) بالنصحية لأئمة المسلمين والزموم لجماعتهم ومن هم؟، الحديث ١: عن أبي عبدالله(عليه السلام) من خطبه رسول الله(صلى الله عليه و آله) في مسجد الخيف).
- ٤- (٤). [س] في الفروع أيضاً لا- يتحمل الرواية، وإنما ما فهمه منها، فلا بدّ أن يكون إبلاغه للفتوى لا- للرواية، فلم خص الإشكال بالأصول؟ [ج] باعتبار أنّ الرواية حجّيه عليه، ومنها يستنبط الحكم أمكن أن يبلغها، ولكن الرواية في الأصول ليست حجّيه، وإنما هي تشكّل قرينه لا أكثر.

أصول الدين، حيث ذكرت أنّ حكمه التفقه هي معرفه الإمام. (1)

وهذا الإشكال لا يخص آيه النفر وإنما يتأتى في آيات وروايات أخرى.

وهذه هي مجمل الإشكالات التي تواجه دلالة الآيه على حجّيه خبر الواحد، وقد لاحظنا أنّ بعضها لا يخص الآيه، وقد تمت الإجابة عن بعضها، وتركنا جواب الباقي إلى عرض المختار.

### المختار في تقريب الاستدلال وحل المناقشات

لابدّ من الإجابة عن هذا السؤال أولاً- [كمقدّمه لحلّ الإشكالات المتقدّمه] ثمّ تحديد مفاد الآيه. و السؤال هو: أنّ وجوب الفتوى والروايه والوعظ والنشر وغيرها، هل يمكن أن تجتمع في جعل واحد ولسان واحد أو لا؟

وهذا السؤال يواجهنا في حالات كثيره ومتنوعه ولا- يخص ما نحن فيه، فضلاً عن اختصاصه بالآيه. فالإستصحاب - مثلاً - في الشبهه الحكميه مسأله أصوليه وفي الشبهه الموضوعيه قاعده فقهيه، وسنخ الحكم الأصولي مختلف عن سنخ الحكم الفقهي. وفي مثل «كلّ شيء طاهر» [على ما ذكره النراقي] ثلاث قواعد هي: الطهاره الواقعيه والظاهريه والإستصحاب.

وعلى ما ذكره الآخوند فإنّ مفاد الحديث حكم ظاهري، بالإضافة إلى توسعه موضوع الحكم الواقعي (لا صلاه إلا بطهور).

و نجيب أنّ هناك طريقتين:

الأول: أن يكون هناك جعل عام تنصوي تحته الجعول المتعدده، ومثل هذا مشروط بإثبات مثل هذا الجعل العام مع عدم تباين الجعول الخاصه كي يمكن أن تلتقى في القاسم المشترك وهو الجعل العام.

الثاني: أن تكون الجعول متعدده في كلام واحد، وهذا أيسر من

ص: ٣٥١

---

١- (١). راجع: الكافي ٣٧٨/١ (كتاب الحجّه، الباب ٨٩: باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام)

سابقه لإمكان توفر الكلام الواحد على إنشاءات متعددة باستعمالات متعددة، كأن يكون صدر الجملة إنشاءً وذيلها كذلك، أو يكون مطابقها إنشاءً والتزامها إنشاءً آخر.

فالحديث كله يتمحور في الطريق الأول، خاصة أنه لم يبلور في كلمات الأعلام، فنقول:

### استفاده الإمضاء من الكلّي فوقاني

ذكرنا سابقاً أنه قد يكون هناك جعل عقلائي فوقاني ممضى يحتاج في تنزله إلى جعل حيث لا ينحلّ قهراً، فإذا وجدت جعل عقلائي في الكلّيات النازلة أمكن الإستفاده من إمضاء كليها في إمضائها [ حتى لو كانت سيراً متجدده غير معاصره للمعصوم، فضلاً عما لو كانت السير السائده في عهد المعصوم ] فاستفاده إمضائها من العموم فوقاني أولى من دون حاجه إلى أن ينزل الشارع جعله فوقاني بجعل متعدده خاصه فيها. وذلك لتفسي السير المذكوره فروعها يحتاج إلى تكثيف، فكيف وهناك عموم شرعى شامل لها فإنه يفيد الإمضاء حتماً.

فمثلاً - فيما نحن فيه - هناك سيره على متابعه خبر الثقة، فمع جعل الشارع عموماً فوقانياً [ وهو وجوب نشر الدين ] سيكون إمضاءً للسيره المذكوره. فلو فرضنا أن آيه النفر في صدد هذا الجعل الكلّي فوقاني فستكون إمضاءً للسيره العقلاء في متابعه الخبر.

### الإستدلال بالأولويه في آيه النفر

وهناك تقريب آخر ينفذ في استفاده الحجّيه لخبر الواحد من الآيه وهى الأولويه. ذكرنا سابقاً أنّ مشهور الفقهاء قد استفاد للترجيح في باب الروايه والفتوى، بالمرجحات المذكوره من روايه عمر بن حنظله [ الوارده في بيان مرجحات الحكم القضائي عند التعارض ] ولم يذكر لهذه الخطوه تقريب سوى أنّ حجّيه الفتوى متقدّمه رتبه

على حجّيه الحكم، فما يأتي من إمضاء أو دليل على حجّيه حكم القاضي يدلّ بدلاله الإقتضاء على حجّيه فتواه، كذلك ما يرد في مقام التعارض.

والروايه كالفتوى في تقدّمها رتبه على الحكم، بل هي متقدّمه رتبه حتى على الفتوى.

ومن ثمّ حتى لو كانت آيه النفر في صدد جعل الحجّيه للفتوى، فهي تدلّ بدلاله الإقتضاء على حجّيه الروايه له. بعد هذه المقدّمه نرجع إلى معالجه الإشكالات المتقدّمه.

### جواب الإشكال الرابع

إنّ مضمون الروايات يستبطن الإنذار، سواء كان بيان العقوبه الأخرويه أم الحكم الإلزامي، فإنّ الإلزاميه تدلّ على ترتب العقوبه على المخالفه وهو إنذار.

ويمكن الجواب بشكل آخر: بأنّ الروايه فيها إنذار للمجتهد؛ لأنها حجّه من الحجج وإن لم تكن نهائيه، إلّا أنّ فيها تنجيهاً وتعديراً.

### جواب الإشكال الخامس

إنّ الإشكال متأثر من الإصطلاح السائد في الفقه مع أنّ حقيقته ليست إلّا الفهم، غايته أنه ذو عرض عريض. وحفظ الروايه وتحملها نوع من حفظ الدين وفهمه، وجهه الفهم وإن كانت غير جهه السمع ولكن الراوى ليس ببغاء وإنما يحفظ مع إدراك، ومن هنا روى أنّ رجلاً جاء إلى النّبىّ (صلى الله عليه وآله) لِيَعْلَمَهُ الْقُرْآنَ فَأَنْتَهَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (١) فَقَالَ: يَكْفِينِي هَذَا وَانْصَرَفَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله): انْصَرَفَ الرَّجُلُ وَهُوَ فَقِيهٌ. (٢)

ص: ٣٥٣

١- (١). الزلزله / ٧ - ٨

٢- (٢). المجلسي، بحار الأنوار ١٠٧/٩٢ (كتاب القرآن، الباب ٩: فضل التدبر في القرآن، الحديث ٢).

فالتفقه شامل لروايه الحديث على حدّ شموله للفتوى على اختلاف المرتبه بينهما.

## جواب الإشكال السادس

إنّ الآيه المباركه طبقت فى الروايات على موارد ظنيه، وهى نشر الأحكام التى تتعلّم عن الأئمه (عليهم السلام) كروايه الفضل بن شاذان فى عله الحج.

بالإضافه إلى أنّ مورد نزولها ليس فى أصول الدين فلا- معنى لتخصيصها به، بل أصل أصول الدين قطعى لا يحتاج إلى بثّ المتفقه له، حيث لا يكون الإسلام إلاّ به.

بل سنبيّن أنّ الدرجه الإحتماليه فى الأصول أيضاً منجيه.

وأما تفاصيل أصول الدين فما اشتهر من لابدیه كونها قطعيه غير صحيح كما سنبيّن.

## الجواب عن الجبهه المشتركه فى الإشكالات

هذا كلّ على صعيد الأوجه الخاصه عن كلّ إشكال بمفرده، وأمّا الجبهه المشتركه فى بعض الإشكالات [ من أنه كيف يمكن أن يكون الجعل متعدداً ] قد أجبنا عنه فى المقدمه وبيّناه صغرياً فى ثنايا الإجابات الخاصه حيث عرفت أنّ الفقه مطلق فهم الدين، ابتداءً من الروايه [ التى هى فهم مبسط ] وانتهاءً بالفهم المعمق [ وهو الإجتهد ] وما بينهما متوسطات، وأنّ هذا الفقه بكلّ درجاته مطلوب، وأنّه بهذا الحجم يجب الإنذار به، وهو ليس إلاّ عبارته عن وجوب نشر الدين. (1)

ص: ٣٥٤

١- (١). [س] إنّ وجوب نشر الدين ينحلّ بواسطة جعل عقلائيّه، ومن ثمّ لابدّ من سير عقلائيّه فى هذه الصغريات كى تكون ممضاه بالجعل الكلى ولكن الصغريات المذكوره كالفتوى لا توجد سيره فيها بخصوصها [وإنما هى صغرى لكبرى عقلائيّه وهى الرجوع إلى أهل الخبره، وهى مع وجوب نشر الدين بينهما عموم من وجه] كيف نخرّج الإمضاء؟ [ج] التقريب الدقيق كالتالى: إنّ وجوب نشر الدين إنما يدلّ على الحجّيه، لأنّه خطاب للعقلاء بالنشر بالطرق المألوفه عندهم، حيث لم يستحدث طريقاً خاصاً، فهو يدلّ على الإمضاء الصريح وليس فقط عدم الردع، فتكون الآيه دالّه على الحجّيه حينئذ.

ومما تقدّم اتضح دلالة الآيه وبوضوح على حجّيه الخبر، وقد كانت تقرّيات الحجّيه أربعه، ذكر القوم ثلاثاً منها.

### موضوع الحجّيه هو الفهم العام للدين

وأما موضوع الحجّيه ومتعلّقها، فإنّما أن يكون الفتوى [ وهو يستلزم حجّيه الروايه ] وإما أن يكون الفهم العام للدين [ وهو المختار ] بمفرداته التي منها الروايه.

وتقريب كون الموضوع هو الثاني أنّ هناك جعلاً فوقانياً عاماً يكون إمضاء لسيره عقلائيه وتقنيناتٍ لصغرياتٍ معاصره للمعصوم، وأنّ هناك جعلاً فوقانياً عاماً مستفاداً من الآيه [ وهو وجوب نشر الدين بعد الفهم ] قد خوطب به العقلاء من دون تحديد لوسائله وطرقه [ ممّا يعنى أنه بالطرق المألوفه عندهم والتي أشهرها خبر الواحد ] فيكون إمضاءً صريحاً لتلك الطرق وليس مجرد عدم الردع.

وبهذا العرض يتبلور أهميه مفاد الآيه المباركه وأنها ماده دستوريه أوجبت نشر الدين الذي تندرج تحته مفردات وطرق متعدّده كالروايه والإفتاء، كما تدلّ على أنّ الإفتاء منصب من عهد الرسول (صلى الله عليه وآله) قد أذن فيه وقد فنّنه وليس مستحدثاً في عصر الغيبه. (١)

### الآيه الثالثه: آيه الكتمان

ص: ٣٥٥

١- (١). [س] بعد دلالة الآيه على وجوب نشر الدين لا الفتوى فهي لا تدلّ على وجود الفتوى آنذاك، وإنما تدلّ على أنّ الفتوى لو كانت فهي ممضاه، فنحتاج إلى دليل آخر لإثبات وجود سيره أو وجود ظاهره الفتوى أيام المعصوم، لا أنّ الآيه تدلّ على ذلك؟ [ج] بل الآيه تدلّ لأنها تشير إلى مصاديق عقلائيه موجوده من دون شك، والروايه ليست أبرز المصاديق لفهم الدين، وإنما الفتوى، فإنها أكثر إراءه لواقع الدين.



وهى قوله تعالى (إِنَّ الدِّينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ البَيِّنَاتِ وَ الهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ  
اللّاعُنُونَ). (١).

### تقريب الإستدلال

إن مفاد الآيه الكريمة كمفاد آيه النفر [بمعنى أنّ حرمة الكتمان تساوق وجوب الإنذار] وبالتالي فهي داله على وجوب نشر الدين بنفس التقريبات المذكوره فى الآيه السابقه.

فالدين بعدما بين للناس [بمعنى أبلغ رسمياً بحيث أصبح جاهزاً للعمل والتنفيذ والتطبيق لمن يتوفّر فى حقه الموضوع] لا بدّ من نشره وإذاعته حيث يحرم كتمانها.

### المراد من (ما بيناه للناس)

ولا يقصد من بيانه للناس وصوله إليهم، وإلا لم يكن موضوع للكتمان وإنما ما ذكرناه هو على حدّ صدور القانون فى الجريده الرسميه فى يومنا هذا، وهى مرحله متوسطه بين الإنشاء والفعليه، فإنّ صرف إنشاء الحكم من دون إبراز وإعلان رسمى وإبلاغ الجهات المعنيه كالرسول (صلى الله عليه و آله) والأئمه (عليهم السلام) لا يكفى فى تفصيل القانون وجعله فى صراط التنفيذ.

### عرض الإشكالات على تقريب الإستدلال

ولكن دلالة الآيه إنما تتم بعد تجاوز ما ذكر من إشكالات حول دلالتها والإجابة عنها.

### الإشكال الأول: الكتمان لا يتحقق فى مضمون خبر الواحد

إنّ الكتمان يتعلّق فى ما كان من طبعه الإنتشار فيقف أمامه سدّاً ويخفيه [كما فعل علماء اليهود والنصارى حيث أخفوا التوراه

ص: ٣٥٦

والإنجيل بل حَرَّفوها بمحو ما دلَّ على نبوه الخاتم (صلى الله عليه وآله) [ومن ثمَّ لا تدلُّ على حجِّيه خبر الواحد؛ إذ مضامينه ليس من طبعها الإنتشار والظهور حتى يصدق معه الخفاء.

### تقييم الإشكال

إنَّ ما ذكر هو مورد من موارد الكتمان، والمورد الآخر هو ما لم يكن من طبعه الإنتشار، ولكنَّه يكتمه أى لا يساهم فى نشره [ كما نلاحظ ذلك فى آيه الشهاده ( وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ) (١) فَإِنَّ الشَّهَادَةَ لَيْسَتْ مِنْ طَبْعِهَا الْإِنْتِشَارَ. ]

وبعبارة أخرى: إنَّ الكتمان مستعمل فى ما من حَقِّه أن ينشر، سواء كان بطبعه الإنتشار أم لم يكن.

### الإشكال الثانى: عنوان (فى الكتاب) لا يشمل الروايات

إنَّ قوله تعالى: (فى الكِتَابِ) قرينه على أنها مرتبطة بتكليف أهل الكتاب، وعلى فرض تعميمه فىكون المراد منه جنس الكتاب فلا يشمل الروايات، فالآيه خاصه بما نزل من السماء من خلال الوحي.

### تقييم الإشكال

إنَّ موردها وإن كان علماء الكتاب إلا أنه لا يخصص الوارد خاصه مع ما يلحظ من استدلالهم (عليهم السلام) بالآيه فى حالات عديده فى غير موردها بل وحتى فى غير سياقها.

فالإخلاصه: تماميه دلالة الآيه الشريفه على الجعل الكلى، فتشمل خبر الواحد على حدِّ دلالة آيه النفر.

### الآيه الرابعه: آيه الذكر

ص: ٣٥٧

و هي قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (١).

و قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (٢).

## التقريب الإجمالي

إيجاب سؤال أهل الذكر دليل حجّيه قولهم في مقام الجواب [ وإلا- كان الإلزام بالسؤال لغواً، فمقتضى الإلزام بالسؤال حجّيه الجواب ] وأهل الفتوى أبرز مصداق لأهل الذكر [ فإنّهم رواه وزياده ] وبالدرجه الثانيه الرواه [ فإنّهم مصداق أهل الذكر أيضاً. ]

## عرض الإشكالات

ذكرت خمسہ إشكالات استهدفت دلالة الآية على الحجّيه وهي:

[ ١ ] إنّ مورد نزول الآية علماء أهل الكتاب، فهُمْ أهل الذكر لا غيرهم.

[ ٢ ] إنّ أهل الذكر هم الأئمة (عليهم السلام) [ بقريته آيه أخرى تدلّ على أنّ الذكر هو الرسول (صلى الله عليه و آله) (قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا\*رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ) (٣) فأهله هم الأئمة. ]

[ ٣ ] إنّ غايه السؤال تحصيل العلم بقريته قوله (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) .

ص: ٣٥٨

١- (١) . النحل / ٤٣

٢- (٢) . الأنبياء / ٧

٣- (٣) . الطلاق / ١٠ - ١١

[ ٤ ] إنها في صدد إيجاب السؤال عن أصول الدين ولا بدّ فيه من تحصيل العلم مع أنّ الخبر ظني.

[ ٥ ] أهل الذكر هم أهل العلم، والراوى لا يعدّ من أهل العلم بالحكم الإلهي، وإنما الفقيه المجتهد هو العالم بالحكم الإلهي.

### الجواب عن الإشكالات

أما عن الأول: فإنّ المورد لا يخصص الوارد بل حتى لو ذكر أهل الكتاب في الآية بدلاً من أهل الذكر لما خصص الوارد، كما نلاحظ ذلك في آية أخرى، فكيف قد صرح بعنوان عام كلي.

وعن الثاني: إنهم (عليهم السلام) أبرز المصاديق لا أنّ المعنى منحصر بهم.

فالحصر بهم (عليهم السلام) إضافي [بمعنى أنّهم المرتبة العاليه] بقريته الحكم المذكور في الآية.

بالإضافة إلى أنّ الذكر لم يخصص في الروايات بالنبي (صلى الله عليه وآله) ممّا يشكّل قرينه على العموم أيضاً.

وعن الثالث: إنّ الجهل [مع التقيد حرفياً بتركيب الآية] شرط وجوب السؤال لا غايته، فليس مفاد الآية «إسألوا كي تعلموا» وإنما «إذا لم تعلموا فاسألوا».

وعن الرابع: إنّ الله سبحانه وتعالى أمرهم في مجال معرفه نبوه النبي (صلى الله عليه وآله) بالرجوع إلى الحجّه المفروغ عنها [وهي سؤال أهل الذكر] فهي حجّه فطريه مسلّمه عامه لا تخصص وإن صرح المورد في الآية.

وعن الخامس: إنّ الذكر كالتفقه، فما أجبنا به هناك نجب به هنا.

### فرق آيه الذكر مع آيتي النفر والكتمان

بعد كلّ هذا أمكن القول بأنّ الآية متعرضه لحكم جامع كآيه النفر والكتمان، ولكن مع فرقٍ هو أنّ الوجوب في آيتنا ملقى على عاتق عموم المكلّفين، حيث يجب عليهم التعلّم بالسؤال وأمّا في آيه الكتمان فالوجوب ملقى على عاتق الحوزات العلميه، وفي آيه النفر تعرضت

## الشارع تكلم بلغه العقلاء

وما قد يدور في بعض الأذهان من أنّ ما فهمناه من الآيات المباركة ليس ظاهراً منها، وعلى الأقل لم تكن الآيات أكثر صراحة في المضمون الذي فهمناه مع أهميته البالغة بحيث يكون فهمه أيسر وفي متناول العموم؟

جوابه: إنّ الخفاء الذي يحيط بالآيات المذكورة جاء نتيجة دراسته كلّ منها مجردة عن القانون العقلاني السائد، أمّا بعد دراستها في جوّ لغة العقلاء تصوراً وتصديقاً فتكون ظاهره بوضوح في ما ذكرناه.

و بتعبير آخر: إنّنا لا بدّ أن لا ننسى [ ونحن في صدد تحديد مفاد الآيه ] أنّ الشارع تكلم بلغه العقلاء كما تكلم بلغه العرب، فكما أنّ دراسته كلامه بعيداً عن قوانين اللغة والأدب خطأ، كذا دراسته بمعزل عن قوانين لغة العقلاء خطأ.

وما ذكرناه نظير ما تبّه عليه علماء الأصول من أنّ الشريعة الإسلامية وإن نسخت رسمياً الشرائع السابقة إلا أنها لم تبدل كلّ ما كان في تلك الشرائع، ومن ثمّ احتاج التغيير في حكم من الأحكام السابقة إلى تنبيه وإلا كشف عن إقراره في شريعتنا. (1)

ص: ٣٦٠

١- (١). [س] الخفاء الملحوظ في الآيات يرجع إلى البعد الأدبي، حيث فهمتم الفقه والسؤال من أهل العلم بشكل واسع لا تساعد عليه مرتكزات اللغة، وليست المشكله قانونيه حتى تكون مرتبطه بالدراسه التجريديه عن قانون العقلاء؟ [ج] صحيح على مستوى فهم الكبرى، ولكن إنّما ذكرنا الملاحظه هذه من أجل هضم فكره أنه لو كان هناك جعل كبروي، فإنه يتنزل إلى الصغريات المتنوعه على حدّ ما هو موجود في قانون العقلاء. وبالإضافه إلى أنّ الكبرى موجوده عند العقلاء، حيث إنّ واحده من الواجبات النظاميه هي التفقه في القانون ونشره وتعميم ثقافته وبث وعى الإلتزام به وغير ذلك. وليعلم: أنّ التشريعات الدينيه كلّها ناظره إلى تشريعي العقلاء وتقنينهم فتهذب وتحذف وتضيف لا أنها تنسخ ذلك.

و هي قوله تعالى: (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). (١)

### التقريب الإجمالي لدلالة الآيه

إنه (صلى الله عليه و آله) (يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) واللام إذا تعلقت بماده الايمان تعنى الطريق فتعنى الإطمئنان. فهو (صلى الله عليه و آله) يطمئن للمؤمنين وبنحو الإستغراق سيما مع كونه (صلى الله عليه و آله) أذناً [ التى هى تعنى حسن الإستماع للآخرين، أو أنه يحدث كثيراً عما يسمع ] مما يدل على حججه قول المؤمن.

### المناقشه فى دلاله الآيه

ولكن ناقش عموم الأعلام فى دالاتها لوجود قرائن على أن اللام ليست للإستطراق، وإنما لنفع المؤمن بنحو لا يضر الآخرى.

فمن القرائن أن مورد نزول الآيه سماعه (صلى الله عليه و آله) لأطراف متناقضه متباغضه، فلا ينسجم مع حججه أقوالهم، وإنما مع كونه يرتب الأثر الذى ينفع كل واحد منهم من دون أن يتضرر الآخر.

ومن القرائن قوله تعالى: (رَحْمَةٌ) الدال على أن المتابعه كانت للشفقه ومن باب الحمل على الصحه وحسن الظن لا لحججه أقوالهم، مع الإلتفات إلى أن حسن الظن لا يعنى السداجه وعدم الحذر. ومن ثم فالآيه تدل على أن واحده من وظائف المعصوم التعامل بالظاهر وإن كان يعلم الواقع من طرق أخرى.

### تقويه دلاله الآيه بروايتين

ص: ٣٤١

إلا أن جملة من الأعلام أصروا على دلالتها على الحجية لروايتين صحيحتين استدلت فيهما الإمام بالآية على حجيه الخبر. والروايتان هما صحيحه حرير في الكافي (١)، وعمر بن يزيد في الوسائل (٢).

### عدم دلالة الروايتين على المدعى

إلا أن الحق عدم دلالة الروايتين على الحجية لنكته وهي أن

ص: ٣٤٢

١- (١). الكليني عن علي بن إبراهيم عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عيسى عن حريز قال: كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله (عليه السلام) دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن فقال إسماعيل يا أبت إن فلانا يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً فترى أن أذفعتها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن. فقال أبو عبد الله (عليه السلام): يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر. فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس. فقال: يا بني لا تفعل فعصى إسماعيل أباه ودفع إليه دنانيره فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها فخرج إسماعيل وقضى أن أبا عبد الله (عليه السلام) حج و حج إسماعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللهم اجزني وأخلف علي فليحقه أبو عبد الله (عليه السلام) فهمزه بيده من خلفه. فقال: له مه يا بني فلا والله ما لك على الله [هكذا] حجه ولا لك أن يأجررك ولا. يخلف عليك وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته فقال إسماعيل: يا أبت إنني لم أراه يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إن الله عز وجل يقول في كتابه (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ولا تأتمن شارب الخمر فإن الله عز وجل يقول في كتابه (و لا تؤتوا السفهاء أموالكم) فأى سفيه أسفه من شارب الخمر إن شارب الخمر لا يزوج إذا خطب ولا يشفع إذا شفع ولا يؤتمن على أمرانه فمن أتمنته على أمرانه فاستهلكها لم يكن للذي أتمنته على الله أن يأجره ولا يخلف عليه. الكافي ج ٥، ص ٢٩٩، ح ١ (كتاب المعيشة، باب آخر منه في حفظ المال و كراهه الإضاعة)

٢- (٢). محمد بن الحسن الصفار عن عبد الله بن محمد - يعنب ابن عيسى - عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن عبد الله، عن يونس، عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله أرأيت من لم يؤتمن (بأئتمنكم في ليله القدر كما ذكرت) ولم يجحدته قال: أما إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر وأما من لم يسمع ذلك فهو في عذر حتى يسمع ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام) (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين). وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٧، ح ١٩ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٢: ثبوت الكفر والإرتداد)

أصالة الصحة الأخلاقية «ضع فعل أخيك على أحسنه» وإن كان لا يترتب عليها أثر شرعي إلا أنه في الجملة لا بالجملة، حيث نرى في بعض الحالات ترتب الأثر كما في الشاهد أو المخبر العادل قبل الشهادة والإخبار إلا أنه شك في حصول الفسق بالشهادة والإخبار بأن كانتا زوراً أو كذباً، أو شك في كون شهادة العادل عن عداوه وبغضاء. فتدفع هذه الاحتمالات الموجهة للشك في مصداقيه الخارج للعموم بأصالة الصحة.

ولكن يمكن أن يقال: إن المفاد المطابقى للآية هو أصالة الصحة بحمل فعل المؤمن عليها، ومورد نزولها الأقوال التي حدثوا النبي بها، فما كان منه (صلى الله عليه وآله) إلا أن حملهم على الصحة، من دون أن يعنى ذلك حجيه قولهم، كما شاهدناه في فعله (صلى الله عليه وآله) حيث التزم بالأصالة من دون ترتيب لآثار القول. فالأصالة أخلاقية وتبقى أخلاقية لا يترتب عليها أى أثر شرعي، فلا تكون أصالة فقهية. نعم، هي قد تؤخذ في موضوع حكم شرعي بمعنى أنها تحرز صغراه، كالعدالة التي هي صفة نفسانية، فإنها شرط في حجيه قول الشاهد، ولكن بما هي حاكية عن استقامته في أفعاله، بل الاستقامه هي العدالة حسب فهم البعض، ولا بد لهذه الاستقامه الفعلية أن تمتد حتى إلى فعله الأخير وهو الشهادة، فمع الشك في فعله هذا نتمسك بأصالة العموم للبناء على أن شهادته لا- عن كذب ولا- عن عداوه لا- أكثر، من دون أن تقول رتب الأثر، حيث يقوله دليل الحجية، نظير استصحاب الدم - مثلاً- فإنه غاية ما يثبت لنا صغرى الموضوع، من دون أن يقول «إنه نجس» وإنما يتكفل ذلك دليل «الدم نجس».

فتلخص من مجموع ما تقدم دلالة جميع الآيات المذكوره على الحجية.



إجمال ما ذكره الأعلام

إن الشيخ استعرض طوائف من الروايات على حججه خبر الواحد مع مثال لكل طائفه.

والمحقق الخراساني اكتفى بالإشاره إلى أن هناك تواتراً [ على الأقل، الإجمالى منه، الذى هو العلم بصدور بعضها من دون وجود اشتراك معنوى بينها، نظير العلم الإجمالى بصدور بعض التكليف. ]

وأضاف: أن المتيقن منها خبر العادل، ومن ثم يتوسع إلى غيره بروايات عدول مفادها حججه خبر الثقه.

وقد قام المتأخرون عنه بذكر صغريات تلك الروايات.

ملاحظات عامه على ما ذكره الأعلام

يلاحظ على الأعلام:

[ ١ ] إن الطوائف غير محصوره [ بمضمونها وأبوابها ] فيما ذكره الشيخ؛ حيث يلاحظ مثل هذه الروايات فى كتاب الكشى و خاتمه المستدرک و أصول الكافى، والأخبار الوارده فى حججه الخبر فى الموضوعات الدالّه على حججه فى الشبهه الحكميه بما ذكره المستمسك [ من أن التقسيم المذكور من اصطلاح الأعلام، وأن مفاد الخبر ثبوت كلام الإمام وصدوره منه وهو موضوع خارجى سواء كان مفاده الحكم أو الموضوع. ]

[ ٢ ] إننا لا- نحتاج إلى التوسعه بالكيفيه التي جاءت فى كلام الآخوند [ وإن كنا قد بنينا عليها سابقاً بعد أن ذكرنا أن القدر المتيقن هو الصحيح الأعلائي، وبواسطته ثبت حجيه الصحيح المتوسط، وهو يثبت لنا حجيه الصحيح العادى، وهو يثبت لنا حجيه خبر الثقة. ولكننا وجدنا بعدئذ أن هناك تواتراً على خبر الثقة، واستفدنا ذلك من الإلتفات إلى نظر الروايات جميعاً - إلا نادراً - إلى السيره، وأنها ليست فى صدد تأسيس الحجيه. ]

بل فى التوسعه المذكوره تأمل، وذلك لما ذكرناه [ تبعاً لأستاذنا الميرزا هاشم الآملى (قدس سره) فى حجيه البيئه ] من ضروره تناسب الدليل مع أهميه المفاد والقانون، ومثل حجيه خبر الثقة الذى ثبت به أحكام كثيره من أول الفقه إلى آخره هو من الأهميه بمكان لا يمكن أن يكتفى فى دليلها بخبر أو خبرين.

### تقييم الملاحظه

ولكن يمكن الملاحظه على هذا التأمل:

١. إن الخبر أو الخبرين إمضاء لسيره العقلاء، والمجموع صالح لإثبات حجيه الخبر الثقة.

كيف والأعلام اكتفوا بعدم الردع فى اكتشاف الإمضاء، فكيف مع وجود التصريح ولو من خبر واحد.

٢. إن الآخوند وأمثاله لم يقتصرُوا فى الدليل على حجيه خبر الثقة بالخبر الصحيح الواحد أو الإثنين، وإنما استدلوا بالآيات والإجماع أيضاً، والمجموع صالح لإثبات حجيه خبر الثقة.

٣. إنه يمكن العثور على أخبار صحيحه ثبت حجيه خبر الثقة أكثر مما ذكره الأعلام، وأضفناه نحن إلى حدّ الإستفاضه، ومن ثم لا مشكله فى إثباتها حجيه خبر الثقة لتناسبها معها.

### عرض طوائف الروايات

عرض طوائف الروايات [ التي ذكرها الشيخ وأكثرها في أبواب صفات القاضي. ]

الطائفة الأولى [ وهي مستفيضه ]: الأخبار العلاجية وتسمّى بأخبار التخيير والترجيح أيضاً وهي ما دلّ على علاج المتعارضين، بتقريب أنّ ذلك دليل على كون كلّ واحد من الخبرين يؤخذ به لولا التعارض. (١)

الطائفة الثانية: أخبار الإرجاع إلى آحاد الرواه كمحمد بن مسلم وزراره والحارث بن النضر وأبان ويونس [ وهي صحيحه السند وبعضها صحيح أعلائي، والمجموع مستفيض ] بتقريب أنه يظهر من هذه الطائفة أنّ العمل بخبر الثقة كان مفروغاً عنه وإنما المقصود من السؤال والجواب هو تعيين الصغرى. (٢)

الطائفة الثالثة: أخبار الإرجاع إلى عموم رواه الأحاديث أو ثقات الإمام، الدالّة بالأولوية على الإرجاع إلى الراوى. (٣)

الطائفة الرابعة: أخبار تُحْتَمَلُ على تحمّل الحديث وكتابه وحفظه ونقله [ وإن كان بالمعنى ] وبثّه بين الناس (٤)، بتقريب أنه لو لم يكن الخبر حجّة لكان مثل هذه الروايات لغواً؛ لبداهه أنّ كثيراً من الأحكام لم تصل إلينا إلاّ عبر خبر أو خبرين، بالإضافة إلى ناظره مثل هذه الروايات إلى السيره مما يعنى أنها إمضاء تصريحي لها.

الطائفة الخامسة: أخبار عرض بعض كتب الأصحاب الحديثية على الأئمة (عليهم السلام) وتأيدهم لجميع ما فيه أو بعضه (٥) ممّا يحكى عن حجّيه

ص: ٣٦٦

- ١- (١). قد جمعها صاحب الوسائل، الحرّ العاملي، في كتاب القضاء (الباب ٩ من أبواب صفات القاضي) فراجع.
- ٢- (٢). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧ (كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي)
- ٣- (٣). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧، (كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي)
- ٤- (٤). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧ (كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي)
- ٥- (٥). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧ (كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي)

خبر الواحد؛ لأنّ الأخبار المودعه في تلك الكتب لم تكن متواتره.

الطائفة السادسة: الأخبار الدالّة على أنّ هناك مَنْ يكذب على الأئمة (عليهم السلام) (١)، فلو لم يكن خبر الواحد طريقاً متبعاً لما توسّل الكذاب بالخبر الكاذب.

الطائفة السابعة: الأخبار الآمره بالرجوع إلى الأئمة (عليهم السلام) في الأحكام الشرعيه فإنهم مصدرها وتدلّ بالالتزام على صحه الروايه والتحديث عنهم (عليهم السلام) (٢).

### خلاصه الإستدلال بهذه الطوائف

[ ١ ] إنّ من البيّن وجود قانون عقلائي سائد على العمل بخبر الواحد.

[ ٢ ] من البديهي أنّ وسائل النقل والانتقال والتفاهم لا- يمكن أن تكون بدرجه العلم بشتى المجالات، نعم يمكن ذلك في ساحات محدوده ضيقه.

ويؤكّد ما ذكرنا أنّا حينما نطالع ما بأيدينا من الأحكام نجد أنّ أكثرها ظني.

[ ٣ ] وجود طوائف [ أشرنا إليها ] تدلّ بالمطابقه على وجود آثار سابقه ومتفرعه تحوم حول الحجّيه. ومثل هذه الآثار لا معنى لها إلاّ مع حجّيه الخبر. (٣)

ص: ٣٤٧

١- (١) . الطوسي، اختيار معرفه الرجال (المعروف برجال الكشي)، الحديث ٥٤٩، قال أبو عبدالله (عليه السلام): إنّ أهل بيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس.

٢- (٢) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧ (كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي)

٣- (٣) . لا بدّ من التفرقه بين قاعده احترازيه القيود المثبتة للمفهوم الصغير وبين الأخذ بالقدر المتيقن وهو الوصف عند إجمال الدليل أو لبّيه الدليل، فإنه لا يثبت المفهوم، ومن ثمّ لو ورد دليل آخر يوسّع من دائره الحكم فإنه ينافي الدليل الذي يأخذ القيد لتصادمه مع المفهوم، ولا ينافي الدليل الذي يكون القيد قدراً متيقناً منه. وفيما نحن فيه دلالة الروايات على الصحيح من باب المتيقن لا من باب آخذ الوصف.

ولكن هذا التقريب لا- يتم إلا- مع فرض ناظرية الأخبار للقانون العقلاني وهو كذلك؛ إذ لا يمكن أن تكون ناظره إلى الأخبار القليلة المتواتره.

### حدود حجّيه الخبر بحسب الأخبار

بعد أن اتضح دلالة الأخبار على الحجّيه، يقع الحديث في حدود الحجّيه بحسب هذه الأخبار، علماً أنّنا في راحه بعد أن فرضنا ناظرية الأخبار إلى السيره [ التي هي جاريه على حجّيه خبر الثقة والموثوق بصدوره كما سنبين. ]

ولكن على مباني الآ-خرين يمكن القول أنّ التواتر قام على حجّيه خبر الثقة وأنّه هو المتيقن من الأخبار المتواتره بطوائفها المتنوعه. ومع غصّ النظر عن هذا التقريب والقول بأنّ المتيقن منها حجّيه الخبر الصحيح بل الصحيح الأعلائي، يقع السؤال عن وجود خبر صحيح يدلّ على حجّيه ما دونه؟(1)

و الجواب: إنّ هاهنا أخباراً ادّعى أنها صحيحه وتامه وهي: ١. صحيحه حريز. ٢. صحيحه عمر بن يزيد. ٣. صحيحه عبد العزيز. ٤. صحيحه الحميري. ٥. حسنه إسماعيل الهاشمي.

وأما مفاد صحيحه حريز فهي حجّيه خبر الثقة، ومفاد صحيحه

ص: ٣٤٨

١- (١). [س] يلاحظ أنّ جملة من الطوائف دلالتها أعم من حجّيه الخبر أو بقاء التراث محفوظاً بدرجة العلم، مثل طائفه الحفظ والتدوين والترخيص في روايه الكتب الحقه وغيرها؟ [ج] كلاً، وذلك لتعدّد صلاحيه الطرق المذكوره لتوفير العلم، بشهاده أنّ كثيراً من الأحكام التي بين أيدينا لم تصل إلاّ بخبر أو خبرين، مما يدلّل على أنّ جهود الرواه وعلى تنوعها لم توفّر الحاله العلميه للشريعه، بل ولا يمكن ذلك، فيكون مجموع الطوائف كلّه للإلفات إلى حجّيه الخبر بالدلاله الإلتزاميه أو بدلاله الإقتضاء.

عمر بن يزيد هي حجّيه خبر الثقة الإمامي. (١)

وهنا نكته يجدر الالتفات إليها وهي أنّ الفرق بين الخبر الصحيح والموثق ثبوتى، فالأول ما تمخّض رواته فى الإمامي دون الثانى.

ولكن الفرق بين الصحيح والحسن وبين الموثق والقوى ليس ثبوتياً، وإنما إثباتى فى درجه الإحراز. فتاره تحرز عداله الإمامي أو صدق لهجته يقيناً أو اطمئناناً فهو الصحيح، وأخرى يحرز أحدها بالاعتبار الشرعى فهو حسن.

كذا فى غير الإمامي تاره يحرز صدق لهجته وجداناً فهو الثقة، وأخرى تعبداً فهو القوى. هذا ما عليه مشهور الرجاليين وهو الحق، خلافاً لمن جعل الفرق ثبوتياً.

### مفاد الصحيحين

إذا انضح ما تقدّم نقول: إنّ صحيحه عمر بن يزيد تدلّ على حجّيه الخبر الصحيح [ أى ما كان رواته إماميين، عدولاً أو ثقات بالوجدان ] لأنه قال (عليه السلام) «أما إذا قامت عليه الحجّه ممن يثق به فى علمنا» فإنّ «يثق» بمعنى «يطمئن» فلا يدلّ على حجّيه الخبر الحسن.

نعم، ذيلها «يؤمن بالله» يدلّ على الشمول حتى لغير الإمامي.

وصحيحه حرّيز من جهه المورد أصرح فى شمولها لخبر الثقة دون الحسن والقوى.

### روايه عبد العزيز بن المهتدي

ومثل هاتين الصحيحتين أخبار عبد العزيز بن المهتدي القمي الوارده فى حقّ يونس بن عبد الرحمن.

[ ١ ] ما رواه الكشى عن محمّد بن نصير، عن محمد بن عيسى، عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن على بن يقطين جميعاً عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني أفئوس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه

ص: ٣٦٩

مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟ فَقَالَ: نَعَمْ. (١)

[ ٢ ] ما رواه الكشي عن علي بن محمّد القتيبي عن الفضل بن شاذان عن عبد العزيز بن المهدي وكان خير قمي رأته وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخصته قال: سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت فعمّن أخذ معالم ديني؟ فقال: أخذ عن يونس بن عبد الرحمن. (٢)

[ ٣ ] وما رواه الكشي عن جبرئيل بن أحمد عن محمد بن عيسى عن عبد العزيز بن المهدي قال قلت للرضا (عليه السلام): إن شقتي بعيدة فليست أصل إليك في كل وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم. (٣)

فإن الظاهر منها المفروغية عن كبرى حجيه خبر الثقة عند السائل، وأن السؤال عن صغرويه يونس ومصداقته لتلك الكبرى [ بسبب موقف القميين من يونس وتكفيرهم له بالغلو لتبنيه بعض الأفكار الكلامية كانوا يرون أنها غلو. ]

### المناقشه في روايه عبد العزيز

ولكن لم تسلم هذه الصحيحه من الإشكالات على صعيد السند والدلاله.

أما الإشكال السندي فهو في محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني

ص: ٣٧٠

١- (١) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٤٧/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١: باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعة، الحديث ٣٣).

٢- (٢) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤٨/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١: باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعة، الحديث ٣٤).

٣- (٣) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤٨/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١: باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعة، الحديث ٣٥).

حيث ضعّفه الشيخ في فهرسته (١) ورجاله ووصفه في رجاله بأنه يونسى. (٢)

والجواب: [ ١ ] إنّ الروايه عن عبد العزيز لا تنحصر بمحمّد بن عيسى بن عبيد، بل الفضل بن شاذان، الثقة المعروف، يروى أيضاً هذا المضمون عن عبد العزيز بن المهتدي [ كما في روايه الرقم ٢ ].

[ ٢ ] مضافاً إلى أنّ محمّد بن عيسى بن عبيد ثقّه، بعد مراجعته كلمات الأعلام وتجميع القرائن فيه.

[ ٣ ] خاصه وأنّ يونس ثقّه.

[ ٤ ] وأنّ روايته هذه ليست عن يونس، والصدوق توقّف في روايته مع انفراده عن يونس.

أمّا الإشكال في الدلاله

[ ١ ] فإنّ مراد الراوى من «ثقه» العدالة، بقريته توثيق الإمام ليونس، فلا تدلّ إلاّ على حجّيه خبر العدل.

والجواب: ما ذكرناه كتقريب لدلاله الروايه، وهو أنّ السؤال إنّما هو عن يونس كصغرى لكبرى مفروغ عنها لا عن يونسى يونس كى يكون للإشكال موقع.

[ ٢ ] إنّ «معالم الدين» تشمل أصول الدين، ومن المقطوع عدم حجّيه الظن فيها، مما يشكّل قرينه على أنّ السؤال عن يونس أنه يفيد العلم أو لا.

والجواب: ما يأتى في التنبهات من أنّ خبر الواحد حجّه في شطرواسع من تفاصيل أصول الدين، وسؤال الراوى ليس عن أصل التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد، وإنما عن تلك التفاصيل التى يعتمد

ص: ٣٧١

١- (١). محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى، ضعيف، استثناه أبو جعفر ابن بابويه من رجال نواذر الحكمه وقال: لا أروى ما يختص بروايته. وقيل: إنه كان يذهب مذهب الغلاه. (الفهرست، الرقم ٦١٢)

٢- (٢). محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى، يونسى، ضعيف. (رجال الشيخ، باب الميم من أصحاب الإمام على بن محمد الهادى (عليه السلام)، الرقم ٥٧٥٨)



فيها على الخبر.

وعلى فرض إطلاق الرواية يرفع اليد عن حججه الخبر بمقدار أصول أصول الدين.

[ ٣ ] إن الرواية في صدد حججه الفتيا بقريته «ما أحتاج إليه» ولم يقل «أخذ عنه ما يرويه؟»

والجواب: تقدّم في سياق الحديث عن الآيات، حيث أشرنا إلى كيفية تكفل الدليل الواحد جعل حجّتين أو أكثر معاً.

### صحيحه الحميري

والصحيحه الرابعه: ما رواه الكليني عن محمّد بن عبد الله الحميري و محمد بن يحيى [ جميعاً ] عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته وقلت من أعمل (و عمّن) أخذ و قول من أقبّل؟ فقال: العمريّ ثقتي فما أدى إليك عنّي يؤدّي و ما قال لك عنّي يقول، فاسمع له و أطع فإنه الثقه المأمون. قال: و سألت أبا محمّد (عليه السلام) عن مثل ذلك، فقال: العمريّ و ابنته ثقتان فما أديا إليك عنّي يؤديان و ما قال لك عنّي يقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان. (١)

وقد أشكل على دلالة الرواية:

[ ١ ] إن توثيق المعصوم فوق العدالة، ويؤيده أنه (عليه السلام) في صدد النيابة الخاصة التي تحتاج إلى مرتبه عاليه من العدالة.

والجواب: إن الإمام (عليه السلام) في عين بيانه لعمره العمري بإضافته إلى نفسه الشريفه إلا أنه ذيل الحديث بقوله «فإنه الثقه المأمون» الظاهر في تعليقه حججه قوله بكبرى مفروغ عنها.

[ ٢ ] إنها في صدد حججه الفتوى أو الولاية الخاصة، بقريته «فما أديا إليك عنّي يؤدّي» وقريته «فاسمع له و أطع».

ص: ٣٧٢

---

١- (١). الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٣٨/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١: باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعة، الحديث ٤).

والجواب: إننا لا ننفي ما ذكر من أن الرواية في صدد الوكاله الخاصه في عهد العسكريين، توطئه للنيابه الخاصه في عهد الغيبه الصغرى، إلا أنها في الوقت ذاته متعرضه لحججه القول أيضاً بقرينه «ما قال لك عنى فعنى يقول» وتعليه (عليه السلام) ب-«الثقه المأمون» الذى يتناسب مع الوثاقه فى القول. وأما قوله «فاسمع له وأطع» فلا يتنافى مع حججه الروايه، حيث إن فيها سماعاً وطاعه بالأخذ بها.

### روايه إسماعيل بن الفضل الهاشمى

رواه الكلينى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن الفضل الهاشمى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المتعنه، فقال: ألقى عبد الملك بن جريج فسأله عنها فإن عنده منها علماً. فلقبته فأملى عليّ شيئاً كثيراً فى استخلالها وكان فيما روى فيها ابن جريج أنه ليس لها وقت ولا عدد... إلى أن قال: فأثبت بالكتاب أبا عبد الله (عليه السلام) فقال: صدق وأقر به. (١)

وفى تلك الحسنه أحال الإمام إسماعيل بن الفضل على فقيه من فقهاء العامه كان يميل للصادق (عليه السلام) وهو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريح الرومى الأموى، فإن ذلك يدل على حججه خبر الثقه، إلى حد أن إسماعيل روى عنه بمقدار كتاب كامل عن المتعنه من دون أن يقيده الإمام بعرضه عليه.

وقد يستشكل فى هذا التقريب أن الإمام كان يعلم أن عبد الملك صادق، فالراوى سيعلم بصدقه.

وجوابه: إن إسماعيل لم يحصل له علم بروايات عبد الملك جراء إحاله الإمام عليه، بدليل عرضه ما أخذه من عبد الملك على الصادق (عليه السلام) وكان جواب الإمام أنه صدق [ أى لم يكذب ] من دون أن يستنكر عليه عرضه بدعوى أن الإحاله معناها أن كلام عبد الملك يفيد العلم

ص: ٣٧٣

١- (١). الحر العاملى، وسائل الشيعه، ج ٢٧/١٣٨ (كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥)

ويصيب الواقع.

ص: ٣٧٤

### إشاره

ادّعى انعقاد الإجماع على حجّيه خبر الواحد بأربعة أشكال:

١. الإجماع المنقول.

٢. الإجماع المحصّل.

٣. الإجماع العملى عند المشرعه.

٤. الإجماع العملى عند العقلاء.

والأخيران خارجان عن بحث الإجماع كما سنبيّن، حيث يدخلان فى باب جديد مع دليل العقل و دليل الإنسداد [ وهو باب العلاقة بين الشريعة السماويه والعقلانيه ] وهو بحث كبرى طّبّق على صغرى هو خبر الواحد.

### تدافع دعوى الشيخ والسيد فى هذا الإجماع

أبرز ما فى الإجماع المنقول على حجّيه خبر الواحد هو تدافع دعوى الشيخ والسيد؛ حيث إنّ الشيخ الطوسى وأتباعه ادّعوا الإجماع على حجّيه الخبر، مع دعوى السيد المرتضى وأتباعه الإجماع على العكس، مع تقارب عصرهما، بل شدّه علاقته بينهما والتفات الشيخ الطوسى إلى دعوى أستاذه، فى الوقت الذى نلحظ الشيخ الطوسى كالتبرسى ينتهى إلى عدم الحجّيه فى ذيل آيه النبأ.

### ما ذكر فى حلّ هذا التدافع

وقد تصدّى الأعلام لتوجيه هذا الإختلاف ببيانات متعدده [ بعد الإلتفات إلى فائده الإطاله فى هذا البحث، وأنها تكمن فى تشخيص

نظرات الأعلام فى الصغرى (روايات الكتب المعبره) وأنها إذا كانت محفوظه بقرائن، فما هى هويه تلك القرائن؟ [

التوجيه الأول: [ وعليه الأكثر ] إنَّ الخلاف بينهما فى تخريج العمل بالروايات الموجوده فى الكتب المعبره، بعد اتفاهما على أنَّ ضروره الطائفه على العمل بما فى هذه الكتب.

فوجه الشيخ الطوسى العمل بها على أساس كبرى حجيه الخبر ووجه السيد المرتضى على أساس أنها أخبار آحاد حُفَّت بالقرينه القطعيه.

ومع قبول هذا التوجيه للخلاف فهو يعنى أنَّ الخلاف بين العلمين تجرى نظرى لا عملى.

التوجيه الثانى: إنَّهما متفقان كبرى وصغرى؛ لأنَّ مراد السيد عدم حجيه الخبر المروى من طرق العامه لا الخاصه، فإنَّ الثانى خضع للجهود الجباره التى بذلت فى غربلته وتصفيته، ومن ثم صار مأموناً عن الدس والتدليس، ومحفوفاً بقرائن كفيله بدفع مثل هذه الإحتمالات. وليس مراد الشيخ الطوسى من حجيته إلا هذا لا على الإطلاق.

وبعبارة أوضح: هما متفقان على حجيه الخبر الموثوق بصدوره.

التوجيه الثالث: ذكر الشيخ الطوسى أنَّ السيد يريد نفي الحجيه فى مقام الحجاج مع العامه، حيث لم يتمكن من التفوه بعدم حجيه رواياتهم، خاصه وأنَّ أكثر أرباب الجرح والتعديل كانوا من النواصب، بالإضافة إلى عدم حجيه الخبر الواحد فى المسائل الإعتقاديه بل الشيخ المفيد كان لا يعمل بالخبر المستفيض فى مسائل اعتقاديه عديده.

التوجيه الرابع: إنَّ الشيخ يكتفى بالخبر من دون حاجه إلى قرائن تعضد المضمون، أما الصدور فلا بدَّ من قرينه تعضده، والسيد لم ينف حجيه الخبر بمفرده إلا- من جهه الصدور، كما يظهر من تعبيره «الخبر الواحد والخبر العلمى» فإنَّ هذين التعبيرين مرتبطان بجهه

الصدور لا بالمضمون.

فالتتيجه أنّهما متفقان في حجّيه الخبر الموثوق بصدوره.

التوجيه الخامس: إنّ السيد إنما أنكر حجّيه الخبر لعدم الدليل [ كما يظهر من عبارته ابن زهره الموافق للسيد ] والإجماع الذي ادّعاه على عدم العمل إجماع تقديري [ بمعنى أنّ هناك إجماعاً على كبرى، وهي عدم جواز العمل من دون دليل، وقد طبقه على خبر الواحد عند عدم وصوله إلى دليل على حجّيته ] ويعزّز هذا التوجيه كثره الإجماعات التقديرية في كلمات السيد و ابن زهره.

### الإلفات إلى نكته مهمه

هاهنا نلفت إلى نكته وهي: إنّ الأخباري والإنسدادى يستفيدان من اتفاق المثبت لحجّيه خبر الواحد والنافي لها، على لزوم العمل بما في الكتب الروائيه المعتمره، ومثل هذا الإتفاق حقيقته سيره متشريعيه عند الطائفة ممضاه من الأئمه (عليهم السلام)، والإختلاف منحصر في تخريج هذا الوجوب واللزوم.

ومن ثمّ حتى لو لم يصل الباحث إلى نتيجة واضحة في مسأله الحجّيه أو وصل إلى عدم الحجّيه لابدّ أن يعمل بما في هذه الكتب، وإن لم يستطع تحليل وجه لزوم العمل بهذه الطرق؛ إذ يكفي وجود الإتفاق الممضى من قبل المعصوم (عليه السلام) في إثبات اللزوم.

ومثل هذا الإتفاق ليس مدر كياً كى يخدش في حجّيته؛ وذلك لأنه سيره عمليه ودليل لئبى وتسالم إجمالى. فكلّ التخريجات هي من قبيل الدليل بعد الوقوع. ومن ثمّ لو اكتشف المستدلّ خطأ التخريج لا يرفع يده عن التسالم هذا، فيعمل به وإن لم يعرف وجهه.

والحقّ أنّ كلاً من النافى والمثبت متفقان على الكبرى [ وهي حجّيه خبر الواحد ] إلا أنّ السيد ادّعى الإجماع على قضيه صغويه يتفق معه الشيخ الطوسى فيها أيضاً [ وهي أنّ حجّيه خبر الثقة تدفع احتمال الكذب، وأصالة عدم الإشتباه تدفع احتمال الخطأ العلمى. ]

ص: ٣٧٧

وهناك شك ثالث لا يعالج إلا بالعلم [ بعد أن لم يؤمنه حججه الخبر ولا أصله عدم الإشتباه ] وهو الشك في التدليس على الثقة، فإنَّ السند [المذكور في روايه ما ] صحيح على شرط أن يكون سنداً حقيقياً لا منتحلاً ومجوعلاً، وهو ما لا نعلمه؛ إذ قد يكون هناك مَنْ جعل هذا السند بهذه الأسماء تماماً أو بعضها. ومثل هذا الشك لا سبيل إلى نفيه تعبداً، وإنما ينتفى بالعلم بعدم التدليس.

فكلَّ خبر لا يمكن العمل به ما لم نعلم مسبقاً أنه خبر ثقته؛ إذ يمكن أن يكون مجعولاً باسمه. وهذا هو الذى يظهر من كلمات السيّد، لا أنّ الخبر لا يمكن العمل به ما لم نعلم بصدوره، بل يريد أن يقول: إنّ الخبر لا يمكن العمل به ما لم نعلم أنه خبر ثقته وصغرى لكبرى حججه خبر ثقته.

وعند مراجعه كلمات الشيخ الطوسى فى العده نجد أنه يقبل هذه الإلفاته حيث قال: «بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم» فإنَّ هذه العبارة تعنى أنّ الخبر حتى لو كان حججه [ كما هو كذلك ] وكان صحيحاً أعلائياً صوراً، لا يمكن العمل به لوحده ما لم نعلم أنه حقاً صحيح، أى ما لم ننقح الصغرى أولاً بالوجدان كى نطبق الكبرى التعبدية.

بالإضافه إلى أنّ واحده من موجبات العلم بعدم التدليس العلمُ بوثاقه صاحب الكتاب الروائى الذى يبدأ منه السند وضبطه على درجه عاليه وليس هذا لأجل إحراز وثاقته وعدم كذبه، إذ يمكن أن يثبت ذلك بالظن المعترف، وإنما لأنَّ مقتضى العلم ثبوت هذه الأوصاف العاليه له تحرزه فى كتابه عن التدليس.

والجدير بالإلتفات إنّ هذه الشبهه غير شبهه العلم الإجمالى بالدس فى بعض الروايات؛ لأنَّ المطروح هنا هو الشك المجرد فقط [ وسنعالج كلتا الشبهتين فى التنبهات، وسنرى أنّ بعض ما ذكره من علاج لشبهه العلم الإجمالى يصلح علاجاً لشبهه الشك المجرد. ]

هذا وإنّ شبهه التّدليس جرّت البعض إلى القول بقطعيه ما في الكتب الأربعة، وجرّت آخرين إلى القول بالإنسداد مع قبولهم كبرى حجّيه الخير.

بل في يومنا هذا تأثر البعض بشبهه التّدليس إلى حدّ الإعراض عن الروايات والتشكيك في صحتها وعدم الإعتماد عليها بالمرّه، مع أنّ المفروض لمن استحكمت عنده الشبهه ولم يجد فيها مخرجاً هو القول بالإنسداد فتطبيق قوانينه.

ص: ٣٧٩



### العلاقة بين التقنين الشرعى والبشرى

سيكون حديثنا عن السيره المتشرعيه وكذا العقلانيه كدليل على حجيه خبر الواحد كما صنع الأعلام، ثم فى ذيل كل منهما نجردهما عن خصوصياتهما الصغويه ونبحث فيهما بحثاً كبروياً، وهو بحث هام جداً؛ حيث يعالج لنا إشكاليه العلاقة بين التقنين الشرعى والتقنين البشرى.

والحال هو الحال فى الدليل العقلى على الحجيه ودليل الإنسداد، ومن ثم يمكن القول بأن صميم البحث من هنا إلى آخر الإنسداد ليس عن خبر الواحد - على أهميته - وإنما عن كبرى العلاقه المذكوره. وسيكون تركيزنا على النقاط المرتبطه بها، وأمياً ما يرتبط بالصغرى فنكتفى بالمرور السريع بعد أن تم إثبات الحجيه بالأدله الخاصه. على العكس من الأعلام حيث لم يبلوروا الكبرى و ركزوا حديثهم على زاويه خبر الواحد.

### تمييز سيره المتشرعه عن سيره العقلاء

ذكروا فى تمييز السيره المتشرعيه عن العقلاء عدّه أمور:

[ ١ ] سيره المتشرعه هى سيره المتدينين بما هم متدينون، بمعنى أنها السيره المتلقاه من المعصوم، فهو الذى اعتبر القانون وتفشى فى

أوساط أتباعه، بينما سيره العقلاء فإنها بما هم عقلاء، أى إنَّ واضع القانون وجاعله هو العقلاء.

[ ٢ ] سيره المتشرعه قد تكون على حكم فقهى ومتفشييه فى أوساط عامه المتدينين، وقد تكون سيره على حكم فقهى ومخصوصه بدائره الفقهاء فقط، وقد تكون سيره على حكم أصولى وحجّه من الحجج الإستنباطيه، ومن الطبيعى اختصاص مثل هذه السيره بأجواء الفقهاء.

والقسم الأخير هو المعبر عنه فى كلام الأعلام - كصاحب الجواهر - بديدن الأصحاب وطريقتهم.

[ ٣ ] السيره العقلائيه قد تكون مستجده، وقد تكون معاصره للمعصوم، أما المتشرعيه فهى معاصره فقط.

[ ٤ ] إنَّ المتشرعيه لا تحتاج إلى إمضاء بل هى عين التشريع، بخلاف العقلائيه فإنها تحتاج إلى إمضاء، وهذا هو الفارق الحكمى وسينعكس هذا الفارق على تصوير السيره على خبر الواحد.(١)

### تصادقُ السيرتين فى مورد

إنَّ سيره المتشرعه والعقلاء قد يتصادقان فى مورد، لكن لما

ص: ٣٨١

١- (١). [س] البدايه فى سيره المتشرعه [وهى تقنين الإمام] هل يتم باللفظ أو بالعمل أو بالتقرير؟ والأول لا يحتمل، والثانى يواجه مشكله على السيره وعلى الأحكام الأصوليه [حيث إنه (عليه السلام) ليس مجتهداً كى يمارس الإستنباط من الحجج عملاً ومنه يتفشى بين الأصحاب؟] فيبقى التقرير. ولكن يبقى السؤال عن الصحابى الذى مارس الفعل أمام الإمام (عليه السلام)، على أى أساس فعل؟ هل كان بشكل عفوى أو بنحو التجرى أو ماذا؟ والسؤال خاص بالموارد التى ليس فيها سيره عقلائيه، وإلا كانت ممارسه الأصحاب من وحى الارتكاز؟ [ج] يمكن أن تكون البدايه باللفظ، حتّى فى المسائل الأصوليه، ولكن لا لممارسه المعصوم الإستنباط، فإنه ليس بحاجه له، وإنما للتعليم كما توجد شواهد على ذلك من قبيل جوابه (عليه السلام) عن سؤال الراوى، أين يعرف هذا من كتاب الله، فأجاب (عليه السلام): لمكان الباء، وأمثاله. المهم أننا لا نملك دليلاً لفظياً فى المسائل سوى عمل الأصحاب الذى نقطع تبليغهم ذلك من المعصوم.

كانت العقلائيّه أقدم وأكثر تجذراً من المتشرعيه، فالسيره المذكوره تسمى عقلائيّه وتكون محكومَه لقانون السيره العقلائيّه، والمتشرعيه إمضاء لها. نعم، قد تكون هناك عنايه خاصه في المورد كما في خبر الثقه فتأخذ السيره خصوصيات سيره المتشرعه أيضاً.

### تقرير دليل سيره المتشرعه لإثبات حججه الخبر

أفضل تقرير لدليل السيره هو التمسك بالممارسه العمليه للمسلمين بروايه الروايات التي لا يحتمل أنه كان لأجل تأمين التواتر و الإستفاضه [ لوجود الكثير الكثير منها الذي لم يبلغ الدرجه المذكوره ] وإنما كانت متشرعيه لأنهم كانوا يتعاطون روايه الحديث على أساس أنه شأن ديني وشرعي.

بل في موارد السيرتين ومصاديقها لا محاله تعود العقلائيّه إلى متشرعيه؛ إذ سيره المتدينين إنما كانت لإمضاء إمامهم لها وإلا لما وجدت السيره العقلائيّه طريقاً في أوساط المتدينين، إلا أن تكون على أمر لا علاقته له بشرعياتهم.

### أقسام السيره العقلائيّه

ومن ثمّ يطرح هذا السؤال وهو: أين مورد السيره العقلائيّه إذن؟ فهل تختص بالسيره غير المعاصره أو ماذا؟

والجواب: إنّنا نتحفظ على تعريف كلّ منهما المتقدم موضوعاً ومحمولاً، أقصاه أنّنا لا بدّ من تقسيم السيره العقلائيّه إلى قسمين:

الأول: العقلائيّه المعاصره للشارع التي جرت عليها المتشرعه ولكن بما هم عقلاء، ولكن لم يوسعوها إلى شرعياتهم مع كونها في معرض التوسعه. وعبر عنه المحقق الإصفهاني والسيد الصدر بالأحكام العقلائيّه المركوزه في بناءات المتشرعه [ لخفائها وقتلها ] من دون أن يعملوا بها في دائره الشرعيات.

الثاني: العقلائيّه المعاصره التي جرت عليها المتشرعه في

شروعاتهم، ولكنهم بنوا عليها بما هم عقلاء وبنوا على حجيتها بما هم متشرعة، أى أنهم مارسوها موضوعاً بما هم عقلاء ومحمولاً بما هم متشرعة.

### فائدة التقسيم

وتظهر ثمره هذا التقسيم فى أن القسم الثانى كالسيرة المتشرعية لا- يحتاج إلى إمضاء فنكتشف حجيتها على حدّ الكيفية فى السيرة المتشرعية.

فهذا القسم من السيرة العقلانية سيره متشرعية حكماً، وسيره عقلانية موضوعاً. وبالتالي فحديث الإمضاء والردع وأنه يكفى فى الإمضاء عدم الردع أو لابدّ من التصريح، خاص بالقسم الأول.

فلو بنينا على أن عدم الردع يكفى فتكون الفائدة جمّة؛ لأنّ الإمضاء [ من هذا النوع ] للقانون العقلانى الكلى يشمل كلّ أفراده حتى المستجده، وغالب هذه السير توجد فى قوانين كليه دستوريه لم تنزل بعد، وإلاّ لكان قد عمل بها فى الشرعيات.

وعلى هذا فالإمضاء يتعلّق بالكبرى المركوزه ويمكن سرايه هذه العمليه إلى القسم الثانى من السيرة العقلانية [ كما ألفت المحقّق الإصفهانى و السيد الصدر ومارسه الشهيد الأول ] فإنّ السيره وإن كانت على خبر الواحد إلاّ أنّ الإمضاء لها إمضاء للكبرى التى يندرج تحتها بالاولويه.

ومن العرض المتقدّم نرى أنّ دعوى وجود السيره العقلانية والمتشرعية على خبر الواحد مسامحه، بعد أن كانا موضوعاً متباينين، وإنما الحق أنها سيره عقلانية موضوعاً ومتشرعية حكماً.

### وجود السيره على العمل بخبر الثقة

بعد هذا نرجع إلى ما كنّا فى صددده من أنّ هناك سيره على العمل بخبر الثقة متلقاه من المعصوم، ومن ثمّ تفتّت فى أوساط المتدينين

على أساس أنه شيء شرعى.

والسيره هذه تكون على العمل بخبر الثقة فضلاً عن الموثوق لصدوره، كما يشهد لذلك أنّ الأعلام اكتفوا فى كثير من الفروع بخبر الثقة من دون شاهد يجعل منه موثقاً بصدوره.

ويشهد أيضاً روايه أهل السنّه بما هم مسلمون عن نجوم رواه الشيعة لأنهم ثقّات وكذا العكس حيث روت الشيعة عن غيرهم معلّين ذلك بأنهم ثقّات.

ومما تقدّم يتضح تقرير السيره العقلايه أيضاً، غايته أنّنا بحاجه إلى تصوير السيره على خبر الثقة والموثوق بصدوره. ويتضح ذلك بما ذكرناه فى بحث القطع من أنّ الحجّيه ليست للقطع وإنما للمقدّمات والمدرك [الصغرى والكبرى] كذلك فى خبر الثقة وسائر الظنون الخاصه فإنّ الحجّيه لم يجعلها العقلاء إلاّ لها باعتبارها مناشئ لاحظوا أنّ إصابتها غالبه سواء حصل وثوق عند من حصل له المنشأ أم لم يحصل، فكما أنّ الحجّيه فى القطع للمقدّمات سواء حصل قطع منها أم لا، كذلك الحجّيه فى الظن للمنشأ الذى إصابتها غالبه بتقدير العقلاء سواء حصل منه ظن أم لا.

### عدم حجّيه الخبر الموثوق بصدوره بالوثوق الشخصى

ومما تقدّم يمكن القول: إنّ لا سيره على حجّيه الخبر الموثوق بصدوره [بعد أن كان يعنى الوثوق الشخصى بالصدور] حيث ذكرنا أنّ العقلاء لم يجعلوا الحجّيه وصفاً للحالات النفسانيه. ولكن هذا كلّه فيما كان المنشأ منضبطاً، وأمّا ما لم يكن منضبطاً فالعقلاء اعتدّوا بتلك المناشئ بالنحو المجموعى بعد وضع قالب وضابط عام لها. فإنهم لم يعتدّوا بتلك المناشئ كلاً على انفراد لما وجدوا أنّ إصابتها ليست غالبه إلاّ أنّهم لم يهملوها بالمرّه وإنما استفادوا منها منضماً بعضها

إلى البعض بحدّ يشكّل مجموعها الإصابه الغالبه كالمناشئ الخاصه، ولمّا لم يكن ذلك منضبطاً ضبطوه بالإطمئنان النوعى.

ولذا كانت واحده من فوائد بحث الإسناد هو هذا البحث لا من جهه حجّيته [ حيث تتكفّله - على الأقل - السيره ] وإنما ينفع بابّ الإسناد هذا القسم من جهه تفصيل الظنون غير المعتمره بتحديد درجه كلّ منها.

### دعوى رادعيه الآيات (الناهيه عن الظن) عن السيره

ذكر الأعلام إشكالاً [ لا يختص بخبر الواحد وإنما هو موجه إلى كلّ سيره عقلائيّه على الظنون ] وهو رادعيه الآيات [ الناهيه عن الظن ] عن السيره، بتقريب أنّ النهى عن الظن هو باعتبار أنّ الظن ذاتاً لا يقبل الإعتبار، فكانت عمومات الآيات الناهيه آبيّه عن التخصيص وتشكّل رادعاً عن السيره.

### ردّ الدعوى

وأجيب بعدّه أجوبه:

الأول: إنّ السيره على خبر الواحد ليست عقلائيّه فقط بل متشرعيه أيضاً وهى بنفسها دليل فتخصّص إطلاق الآيات. وهذا الجواب هو العمده فى كلمات القوم، ونضيف أنه سيره عقلائيّه موضوعاً ومتشرعيه محمولاً. وهو جواب متين صغروباً [ فى خصوص خبر الواحد ] إلا أنه لا يعالج جذر الإشكال وكبراه [ وهو رادعيه الآيات عن السيره العقلائيّه ] فتبقى الحاجه إلى الأجوبه الأخرى.

الثانى: إنّ الآيات مختصه بالظنون المتعلّقه بالإعتقادات فلا يصلح التعويل على الظن فى المسائل الإعتقاديّه، وهو حق فى بعض الآيات.

بالإضافه إلى أنّ هاهنا نقطه وهى أنّ اليقين والعلم والظن وكذلك الشك والوهم فى القرآن ليس يعنى درجه الكشف والإذعان وإنما هى

ص: ٣٨٥

أسماء للمناشئ [ التي هي الأدلّه. ] فالظن هو المنشأ الذي ليس تاماً وإنما هو صورته دليل، والشك منشأ لا يشبه الدليل، والوهم من دون منشأ وإنما هو تخيل وهوس لا أكثر.

الثالث: الآيات تنهى عن الإعتماد على الظن المنفرد و أما إذا كان الإعتماد عليه بما وراءه من الدليل القطعى فغير مشمول بالآيات ويكون خارجاً عنها تخصصاً؛ لأنّ الإعتداد حينئذ ليس بالظن وإنما بالدليل القطعى.

الرابع: إنّ القرآن شرّع مجموعه من الظنون [ سواء فى الشبهه الموضوعيه أم الحكميه كما فى باب الشهاده وآيه النفر ] ممّا يدل على أنّ عدم الإعتداد بالظن ليس بملاحظه ذات الظن بما هو هو وإنما بما هو فاقد الإعتبار، فإذا وجد دليل على الإعتبار يعتمد عليه.

فالآيات بمثابه بيان الأصل العملى، وهو أنه مع عدم الدليل لا يبنى على حجّيه لا أنّ الظن فى نفسه لا يصلح للإعتماد عليه.

وبعبارة أخرى: إنّ مفاد الآيات يدور بين احتمالات ثلاث:

[ ١ ] إنّ الظن فى نفسه وبذاته لا يقبل الإعتبار كالوهم، ومع هذا الإحتمال يكون الجواب الرابع [ كماذه نقض ] متيناً.

[ ٢ ] إنّ الظن [ حيث لا- دليل عليه ] لا- يحق اتّباعه [ وهو عين مفاد الأصل العملى إلا- أنه خاص بمسأله معينه ونقيض للمفاد السابق ] ومعه يكون الجواب الثالث والأول متيناً، وأمّا الجواب الرابع فلا يتكفل التدليل على حجّيه السيره على الظن الخاص. (١)

[ ٣ ] إنّ مفاد الآيات نفى حجّيه الظن لا بنحو عدم القابليه وإنما بنحو العموم القابل للتخصيص.

ص: ٣٨٤

١- (١). [س] ولكنّه ينفع فى نفى الفهم الأول للآيات، نعم هو لا يتكفل بيان الوجه فى حجّيه السيره؟ [ج] نعم، ولكن بمقدار تعيين المفاد الثانى وترجيحه على الأول، ولكن من يريد أن يستدلّ برادعيه الآيات - على الفهم الثانى - عن السيره لا يصلح الجواب الرابع لنفى الرادعيه عنها، وإنما عن خصوص الظنون المشرعه فى القرآن، بخلافه فى الجواب الأول والثالث.

ومن هنا يتضح أنّ الأجوبه متعدده المباني في فهم الآيات، فلا بدّ من الإلتفات وفرز الاحتمالات وعلى ضوءها الأجوبه.

أمّا على المفاد الأول فمن الواضح أنّ السيره مردوعه، وعلى المفاد الثاني لا تصلح الآيات للردع؛ لأنّ مفادها ليس الردع وإنما نفى الحجّيه عن الظن المشكوك الحجّيه، وفي الظن المقنّن من قبل العقلاء لا شك في حجّيته [ بعد أن كان الكشف في السيره متوفراً بنحو الإقتضاء ] فلا ردع [ وهو كاف في الكشف عن الإمضاء الشرعي ] وعلى المفاد الثالث [ الذي عليه غالب مفادات العمومات ] يدور الأمر بين رادعيه الآيات عن السيره ومخصّصيه السيره.

### حكومه السيره على الآيات الناهيه

الخامس: [ ذكره المحقّق النائيني بناءً على ما تبناه في حقيقه الحجّيه من أنها علم تعبدى ] إنّ السيره حاكمه على الآيات الناهيه؛ لأنّ السيره تجعل الخبر كالعلم، ومن ثمّ لا يرى العقلاء أنفسهم مشمولين للنهي.

وظاهر كلامه هذا أنّ التقنين العقلاني [ حتى لو لم يكن ممضى ] هو المتصرف في الموضوع الشرعي، وفي بعض عباراته أنّ التقنين العقلاني كاشف عن أنه علم تعبدى عند الشارع، وهذا هو الحاكم على الآيات.

ولمعرفة مدى تماميه هذا الجواب لابدّ من معرفه مبانيه في طبيعه العلاقه بين التقنين الشرعي والعقلاني، سيما مع ما ذكرناه سابقاً من أنّ لغه التقنين الشرعي هي لغه العقلاء، فإنه يوضح الكبرى المطويه في جوابه.

السادس: [ ذكره الحكيم و السيد الصدر ] أنّ السيره إذا كانت بنحو القرينه المتصله حين صدور الآيات فإنّها تكون مخصّصه، وأمّا إذا لم تكن متصله فلا تكون حجّه ومخصّصه.

وترجع هذه اللفته إلى أنّ التقنين العقلاني إذا كان محتفياً بالقانون



الشرعى يكون قيدا، من ثم يأتى السؤال أنه كيف يؤثر التقنين العقلاى فى الشرعى؟ وما هو وجه الفرق بين المتصل والمنفصل إذا كان كل واحد منهما ممضى، وكيف يمكن للمتصل التصرف فى الشرعى إذا لم يكن ممضى؟

### تناسب الردع مع المردوع

السابع: [واعتمده الأكثر] إن الردع لابد أن يكون متناسبا مع حجم ما يكون بصدد الردع عنه، فإذا ورد شىء [كالإطلاق والعموم] لم يصل فى قوته إلى درجه كافيه، لا يصلح للردع عما يكون متجذرا.

وحيث كانت السيره على قسمين: عميقه الممارسه متجذره واسعه الإنتشار فى قبال التى تمارس هامشيا أو فى أبواب قليله أو فى أحكام جزئيه فالردع لابد أن يكون متناسبا مع حجمها، بخلافه فى السيره الهامشيه.

وعلى هذا الأساس من التفصيل قد اكتفى البعض فى الردع عن السيره الإستصحابيه بعموم البراءه.

والوجه فيما ذكر أن وظيفه الشارع [علاوه على كونه شارعا] هو التريه بالإضافه إلى كونه بليغا وحكيما، فلا بد فى التقنين المتجذر الذى لم يقبله الشارع أن يردع عنه بشكل يتناسب طردا مع حجم السيره كى يتنبه إلى ذلك كما نشهد ذلك فى القياس.

وخبر الواحد أكثر تجذرا وتفشيا من القياس مع أننا لم نلاحظ ما يصلح للردع عنه بقدر ما ورد فى الردع عن القياس.

والمحقق النائى يفصل فى الكبرى بأن السيره إن كانت فى غير المعاملات فالتفصيل فى محلّه، وأما إن كانت فى المعاملات فلا يكفى عدم الردع بل لابد من إمضاء لفظى ومن ثم يكفى فى الردع عنها [حتى المتجذره منها] الرادع البسيط وإن لم يتناسب معها

طرديا.

ص: ٣٨٨

وقد يستوحى من بعض كلماته الحاجه إلى إمضاء لفظى فى السيره على الأحكام الوضعيه مطلقاً حتى ما كان منها مرتبطاً بالعبادات. ويظهر من كلمات أخرى الحاجه إلى الإمضاء الواصل فى التقنين الوجودى ولا- يكفى فيه عدم الردع، بخلاف التقينات العدميه حيث يكفى فى الإمضاء عدم الردع.

ويظهر من المحقق الخراسانى عدم الإلتزام بالتفصيل المزبور فى موارد متعدده كما فى بحث الإستصحاب؛ حيث أقر بوجود السيره عليه وأنها متجزره إلا أنها مردوعه بالآيات الناهيه عن الظن أو مردوعه بعمومات البراءه.

كذا الفقهاء لم يلتزموا بالتفصيل المذكور فى أبواب فقهيه عديده؛ حيث اكتفوا فى تقييد السيره العقلائيه وتخصيصها بالخبر الواحد الصحيح، مع أنّ المساحه الملقاه أيضاً متجزره بل اكتفوا بذلك حتى فى السيره العقلائيه موضوعاً المتشرعيه حكماً.

من هنا ينبثق هذا التساؤل: إنّ العلاقه بين التقنين العقلائى والشرعى هل هى فى مرحله الدلاله والإثبات [ بمعنى أنّ التقنين العقلائى الممضى كاشف عن الشرعى، وكيف نحرز أنه ممضى أو مردوع؟ ] أو فى مرحله القانون [ أى نبحت العلاقه بين متنى القانونين؟ ]

وبعبارة أخرى إنّ التقنين العقلائى تاره لا قيمه له سوى الكاشفيه عن التقنين الشرعى فالعلاقه بينهما إثباتيه لا أكثر، و أخرى إنّ التقنين العقلائى داخل فى متن التقنين الشرعى على حدّ موضوع الحكم ممّا يعنى أنّ الصله بينهما ثبوتيه.

والحق أنّ كلتا العلاقتين موجوده كما سنبيّن.

## كون الشارع رئيس العقلاء

الثامن: [ ذكره المحقق الإصفهانى ] أنّ وجه كشف السيره عن القانون الشرعى هو كون الشارع رئيس العقلاء، فديدنه ديدنهم ومن ثمّ

ص: ٣٨٩

لا يحتاج إمضاؤها إلى مؤونه لفظيه بل يكفي في استكشافه عدم الردع، وأما إذا أراد الشارع أن يخالف العقلاء في شيء احتاج إلى قرينه صريحه. وبالتالي فكاشفيه السيره العقلائيه لسيت تعليقيه وإنما هي ناجزه فتكون مخصصه للعمومات.

وقد نوقش بأن هذا الجواب يذكره الأصوليون في حججه الأحكام العقلية [ التي هي بديهيه أو نظريه قريبه منها ] لا العقلائيه [ التي هي جعليات مقترحه منهم لتقنين عادياتهم ومسلماتهم لتنظيم حياتهم وسد حاجاتهم ] فهو يسد العقلاء في أحكامهم العقلية لا العقلائيه، فلا ضروره في مشاركه الشارع للعقلاء ووحده مسلكه معهم.

ولتحليل ما ذكره المحقق الإصفهاني والتساؤل المثار حوله لابد من الالتفات إلى أنّ أحكام العقل العملي لها تمام الصله بالعمل، وأحكام العقلاء أيضاً مرتبطه بالعمل فهما متشابهان من هذه الجبهه، بل إنّ المحقق الإصفهاني يبنى على أنّ أحكام العقل اعتباريه مشهوره، فلا فرق بينها وبين الأحكام العقلائيه من هذه الجبهه، وإن كانت العقلائيه تعم كل المشهورات والعقل العملي يخص قسمًا منها.

ونحن لا نقبل ما ذكره المحقق الإصفهاني، إلا أنه لابد من الالتفات إلى أنه (قدس سره) انطلق من العلاقه الثبويه بينهما واستفاد منها في العلاقه الإثباتيه. وهو على حق فيما ذكره من العلاقه الثبويه، وهي أنّ الشريعه العقلية تشكل البنيه التحتيه للتشريعات القانونيه برمتها، فهي الغطاء الدستوري لكل التشريعات.

فترتب على ذلك أنّ الأحكام العقلائيه قريبه الأفق من الأحكام العقلية بأن كانت مستله منها مباشره أو بواسطه قريبه لم يردع عنها الشارع، بل قد يمتنع لأن مدركها نفس الحكم العقلي بل نرى في ممارسات الفقهاء أنّهم يعرضون عن النهي والردع عن مثل هذه الأحكام، وليس ذاك إلا لأنهم يرونها آبيه عن التخصيص.

ومما تقدّم اتضح صواب ما ذكره المحقق الإصفهاني في الجملة بحدود المساحه التي ذكرناها لا مطلقاً كما رام ذلك (قدس سره).

هذا ونحن لا نرتضى استدلال الأعلام بما ذكره المحقق الإصفهاني على حجّيه «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» خاصه ممن يرى تكوينيه الحكم العقلي، فهو أنسب بالأحكام الجعليه التواضعيه [ كما صنع المحقق الإصفهاني ] غايته أنه لا ينفع مطلقاً وإنما في خصوص السيره العقلائيه المتوسطه فإنّها كالسيره المتشرعيه، فكما أنها لا تحتاج إلى إمضاء [ لأنّ حجّيتها ذاتيه - إن صحّ التعبير - متلقاه من الشارع يداً بيد ] كذا العقلائيه من هذا النمط. فإنّ المتشرعه وإن لم يمارسوها في شرعياتهم وبما أنّهم متشرعه إلا أنّهم مارسوها بما هم عقلاء وكانت معاصره للمعصوم وفي معرض التعدّي إلى الشرعيات، فيما أنّ الشارع سيدهم فهي متلقاه يداً بيد منه بما أنه سيّد العقلاء لا بما أنه شارع.

### فضيه الدور في الرادعيه

التاسع: الآيات لا يمكن أن تكون رادعه فإنّ في رادعتها دوراً واضحاً فتبقى السيره بلا رادع ولكن يبقى السؤال بأنّ السيره هل هي مخصّصه بما أنها شرعيه ممضاه أو بما أنها تقنين عقلائي؟ وعلى الثاني يعود السؤال المثار في الجوابين السابقين [ وهو أنه كيف يمكن للتقنين العقلائي التصرف في التقنين الشرعي؟ ] اللهم إلا أن يراد أنّ الكاشف عن الإمضاء الشرعي [وهو عدم الردع ] ذو حقيقه تعليقيه.

وقد أشكل المحقق الخراساني صاحب الكفايه على نفسه [ بعد ذكره هذا الجواب ] بأنّ حجّيه خبر الثقة بالسيره أيضاً لا يكون إلا على وجه دائر.

وأجاب بأنّ سيره العقلاء على العمل بخبر الواحد قبل نزول الآيات المذكوره كانت بلا رادع، وبعد نزول الآيات يدور الأمر بين تخصيص الآيات بها أو كون الآيات رادعه عنها [ كما هو الحال في

الخاص المتقدم على العام، إذ يدور الأمر بين كونه مخصصاً للعام

أو منسوخاً به. [ وقد سبق منه أنّ الأولى وهو التخصيص، وعلى فرض التوقف فالمرجع إلى استصحاب الحجّيه.

وليلتفت إلى أنّ هذا الجواب يفترق عن جوابه بأنّ رادعيه الآيات دورى فإنه فى الجواب الأول [ دوريه الردع ] جعل متن السيره [ أى التقنين العقلائى ] هو المخصص، لا محمولها [ الذى هو الإمضاء الشرعى ] وإلاّ كان الدور من الجانبين، وحيث خصّه فى جانب الرادعيه دون التخصيص كان قرينه على ما ذكرناه.

وهو جواب ضعيف [ كما ذكر الأعلام ] إذ لا صلاحيه للعقلاء أن يتصرفوا فى التقنين الشرعى، كيف وحقيقه ردع الشارع عن سيره العقلاء لا تعنى سوى نفى حجّيتها، وردع أتباعه عن أتباعها واستبدالها بحكم آخر بينما فى هذا الجواب جعل اعتبار الشارع للسيره القبلى هو المخصص للإعتبار الشرعى العام المتأخر، وبه تخلص من إشكاليه الدور من الجانبين؛ لأنه لا يلزم إلاّ فى فرض التعاصر. (١).

ومن ثمّ يتضح أنّ فى جواب صاحب الكفايه هذا إلفاتاً إلى نكته اصوليه مهمه وهى أنه (قدس سره) يعتبر أنّ حجّيه الأمارات الشرعيه [ بل شطر كبير من الأحكام الظاهريه ] معلول ثبوتاً للحكم الشرعى، فى

ص: ٣٩٢

---

١- (١). [س] ولكن إشكال الآخوند بالدور من الجانبين ذكره فى ذيل الجواب الأول، مع أنه لا يتصور إلاّ مع فرض المخصص هو الإعتبار الشرعى للسيره مع المعاصره، ممّا يدلّ على أنّ الجواب الأول كان يفترض أنّ السيره المخصصه هى السيره محمولاً لا موضوعاً، غايته أنّ هذا الجواب لم يعتن بقضيه عدم المعاصره الذى يعالج إشكال الدور من الجانبين، فجاء الإشكال. ومن جوابه يعرف أنّ هذا الإشكال لا يرد إلاّ مع فرض أنّ المخصص هو السيره محمولاً مع التعاصر، وجاء الحلّ بتصوير عدم التعاصر بينهما ولكن العام المتأخر - على فرض أنه ليس بناسخ وإنما مخصص - يكشف عن أنّ العموم من البدايه لا حين وروده، ومن ثمّ سيكون معاصراً مع السيره المخصصه؛ فيلزم الدور من الجانبين؟ [ج] لزوم الدور من الجانبين إنما يكون مع تعاصر الكاشفين لا التعاصر بين المنكشفين، كما هو الحال فيما نحن فيه.

الوقت التي هي علل إثباتيه إنَّيه. فما كنَّا نعتبره أنه حكم شرعي هو في الواقع معلول له أو تصرف شرعي في الأحكام العقلية المعلوله للحكم الشرعي.

وقد بنى جملة من الأعلام على هذه النكته إرتكازاً، فإنَّ الظن في الإنسداد على مبنى الحكومه هو من معاليل الحكم الشرعي. وعلى مبنى الكشف ذكروا أنه يكشف عن تكليف شرعي، ولكن نلحظ أنَّ المقدمات التي استخدمت لإثباته هي نفس مقدمات الظن على الحكومه، وسرّه أنَّ هذا التعبد الشرعي مرتبط بمعلولات الحكم وتعبّد الشارع بالظن ومقام الإمتثال.

كذا عندما نظر إلى كلماتهم في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي نلحظ بوضوح تصنيف الحكم الظاهري في سلسله المعاليل.

خلافاً لابن قبه حيث افترض أنه حكم في عرض الحكم الواقعي في حين أنَّ الواقع أنَّ الأمارات قريبه السنخ من قاعده الفراغ، فهي إحرازات للفراغ سوى أنها عقلائيّه لا شرعيه، فما ورد من أدلّه شرعيه لا يعدو الارشاد، فهي ليست تأسيساً للحجّيه ولا إمضاء لما بنى عليه العقلاء.

نعم، للشارع أن يتصرف فيها ضيقاً وتوسعه، بعين التقريب المذكور في قاعده الفراغ وأمثالها من التصرفات في منطقته الإمتثال. (١)

بعد هذا ذكر (قدس سره) تعليلاً لجواز الإعتقاد على السيره إذا لم يثبت الردع، فقال (قدس سره): «ضروره أنَّ ما جرت عليه السيره المستمره في مقام الإطاعه والمعصيه وفي استحقاق العقوبه بالمخالفه وعدم استحقاقها مع الموافقه ولو في صوره المخالفه عن الواقع، يكون

ص: ٣٩٣

---

١- (١). [س] علّتم عدم حاجه مثل هذه السيره إلى الشرعيه، بأنَّ المساحه عقليه لا يمكن للشارع التصرف بها، ومعه كيف أمكن الردع الذي هو تضيق فهو تصرف. [ج] الردع كما قد يكون تضيقاً قد يكون توسعه، ولا نقصد من عدم تصرف الشارع عدم الإمكان، وإنما عدم الشانيه، وإلا له أن يتصرف بالكيفيه التي ذكرناها سابقاً، وذلك من خلال إعدام الموضوع.

عقلاً في الشرع متبعاً مما لم ينهض دليلاً على المنع عن أتباعه في الشرعيات».

وظاهر هذا الكلام إنه (قدس سره) صنّف إحرار الحكم في معاليل الحكم [ نظير الإمتثال ووجوب الطاعة والتنجز مما ذكره المحقق النائيني في تقسيمه للأحكام العقلية إلى ما يقع منها في سلسلة علل الحكم وما يقع منها في سلسلة المعاليل. ] وهو مخالف لتصنيف المحقق النائيني في الأحكام العقلية المحرزه؛ حيث صنّفها المحقق الخراساني في سلسلة المعاليل [ لأنها وليده ووجوب الطاعة ومعلوله له ] في حين صنّف المحقق النائيني الحكم العقلي الإحراري في سلسلة العلل.

ثم إنه يريد (قدس سره) من كلامه جواباً آخر من إشكاليه الدور في هذا الشطر من الأحكام العقلية [ التي هي الأحكام الأصولية بعد الالتفات إلى أنه من خلال جوابيه يقبل إشكال الدور في الطرفين في أنفسهما لولا وجود المرجح من خارج للسيرة ] وحاصله: إن هذا النمط من السير حجّه من دون حاجه إلى الإمضاء؛ لأن جذرها حكم عقلي [ هو وجوب الطاعة، الواقع في سلسلة معلولات الحكم التي هي مساحه عقليه لا- شرعيه ] وهي مساحه ليس يلزم أن يتصرف الشارع فيها ومن ثم لا يحتاج الحكم العقلي والعقلاني المنتزّل منه إلى إمضاء واعتبار شرعي.

العاشر: [ المختار في الجواب ] أفتنا إلى أنّ خوضنا في هذا البحث من بُعدين:

[ ١ ] صغروي وهو ما يرتبط بخبر الواحد، وهو مهم لأنه إذا ثبت رادعيه الآيات عن الظن في الاعتقادات فهو يعني عدم إمكان الإعتقاد على الخبر وغيره من الظنون في مطلق الاعتقادات حتى تفاصيلها.

[ ٢ ] كبروي وهو البحث عن العلاقة بين التقنين العقلي والشرعي.

## تصنيف الآيات الناهية عن الظن

والظاهر أنّ الآيات الناهية عن الظن لا- تنهى عن الظن بما هو ظن وإنما تنهى عنه من حيث أنه لا يتكئ على دليل قطعى أو من حيث توفر الدليل القطعى أو لأنّ المورد لا يكتفى به فى الظن وإنما لابدّ من تحزى القطع كما فى أساسيات الاعتقادات، فيتركه ويذهب إلى الظن.

ويدلّ على ذلك: إنّ قسماً من الآيات تُقسّم الظنّ مما يعنى أنّ الظنّ فى نفسه ليس حجّه؛ وهى قوله تعالى (إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) (١) وقوله تعالى (وَظَنَنْتُمْ ظَنَّنَ السَّوْءِ وَ كُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا) (٢) وقوله تعالى (يُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ) (٣) وقوله تعالى (الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ) (٤) بل فى قسم آخر منها مدح نوعاً من الظنّ (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ) (٥) ومثله (أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ) (٦) وقوله تعالى (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا) (٧) وقوله تعالى (لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ) (٨).

وآيات أخرى ظاهره فى أنّ النهى عن الظنّ فى العقائد لتوفر الدليل القطعى أو لألنّ القضية لا- يمكن إثباتها بالظنّ كما فى أساسيات العقائد كالتوحيد. (٩)

ص: ٣٩٥

١- (١) . الحجرات / ١٢

٢- (٢) . الفتح / ١٢

٣- (٣) . آل عمران / ١٥٤

٤- (٤) . الفتح / ٦

٥- (٥) . البقره / ٤٦

٦- (٦) . البقره / ٢١٨

٧- (٧) . الكهف / ١١٠

٨- (٨) . الأحزاب / ٢١

٩- (٩) . [س] هل يعنى كلامكم أنه لا يمكن الإعتماد على الظنّ الخاص مع إمكان الحصول على دليل قطعى كالتواتر أو الدليل العقلى؟ ثمّ إنّ بعض الآيات الناهية موردها أساسيات العقائد وقد ذكروا أنّ المورد لا يخصص الوارد. [ج] أولاً: ظاهر الآيه أنه مع توفر الدليل القطعى البديهى، الإعتماد على الظنّ المخالف والإعراض عن هذا الدليل الفطرى منهى منه. وثانياً: صحيح أنّ المورد لا يخصص الوارد الا أنه لا يخصصه شخصاً لا نوعاً وطبعاً، فالآيات الوارده فى التوحيد لا يمكن التعدى منها إلى باقى العقائد فضلاً عن الفروع. وأما بالتعليل فيسندده سياق الآيات وهو الظنّ المخالف مع الدليل القطعى لا يقبل وليس بحجّه وهذا نقبله حتى فى الظنّ المعبر فإنه مع توفر دليل قطعى على خلافه لا يعتمد الظنّ.



فالتتيجه فى الصغرى عدم رادعيه الآيات عن السيره العقلانيه على العمل بخبر الثقة، بل الحق أنّ السيره على خبر الواحد سيره عقلانيه موضوعاً، متشريع حكماً [ كما ذكر فى الجواب الأول ] فهى بنفسها دليل فتكون مخصصه لإطلاق الآيات.

### العلاقة الثبوتيه بين التقنين الشرعى والعقلانى

وأما البحث الكبروى فتاره يكون عن العلاقة الثبوتيه وأخرى عن العلاقة بينهما إثباتاً.

ويعنى من العلاقة الثبوتيه أنّ التقنين العقلانى إما عين التقنين الشرعى أو يكتفى به عنه [ كما فى مسلك الآخوند فى التقنيات الأصوليه وكلّ من يظهر منه أنّ التقنين العقلانى الأصولى لا يحتاج إلى الإمضاء. ]

والعينيّه بمعنى أنّ المبادئ التصوريه [ التى يعتمدها العقلاء فى تقنياتهم ] هى التى يعتمدها الشارع فى تقنياته وهو الذى يعبر عنه بأنّ الشارع استعمل لغه العقلاء فى تقنياته.

أما فى العلاقة الثبوتيه التصديقيه فقد ذكرنا فى بحث الإعتبار أنّ بدء الأحكام وكيّاتها العاليه هى شريعته العقل العملى وهى الشريعته الفطريه البديهيّه. وهذه الأحكام تنزّل إلى اعتبارات عقلانيه وبديلها الشرعيه، فشريعته العقل هى الدستور، وشريعته العقلاء والشارع

تفصيل لذلك الدستور وتنزيل له.

من هنا يأتي السؤال: إنه هل يمكن فرض أنّ التقنين الشرعى يكون تنزيلاً للتقنين العقلانى؟

وهل يمكن فرض أنّ التقنين العقلانى يكون تنزيلاً للتقنين الشرعى الكلى المتوسط؟

ويبقى السؤال: إنه هل يمكن مع فرض عدم ورود دليل لفظى - فرض أن التقنين العقلانى يكون تنزيلاً للتقنين العقلانى الفوقانى إذ لتقنين شرعى فوقانى جداً لم يتنزل بتقنين شرعى.

ثم هل هناك فرق بين التقنين العقلانى الوجودى والعدمى فى العلاقة مع التقنين الشرعى؟ [ بعد الالتفات إلى أنّ الحديث فى العلاقة سيكون فى خصوص التشريع الثابت دون الحكم الولوى والقضائى. ]

### **الفوارق بين العموم الفوقانى وما دونه من العمومات**

وقبل الدخول فى صميم البحث نشير إلى جملة من الفوارق بين العموم الفوقانى الذى لا يتنزل إلا من خلال جعل وتقنين وبين العموم الفوقانى المذكور فى باب العام والخاص الذى يتنزل قهراً.

الفارق الأول: إنّ الفرد فى باب العام يكون تكوينياً بيناً وبالتالى يكون انطباق العموم عليه قهرياً وبيناً، فى حين أنّ الفرد فى العموم الفوقانى [الذى يحتاج إلى تنزيل] غير بين فكان بحاجة إلى جعل ليكون مبيّناً.

الفارق الثانى: إنّ باب العام غالباً يكون إثباتياً وبلحاظ عالم الدلالة، بخلاف العموم الآخر فإنّ عمومته ثبوتى وبلحاظ سعه القانون.

الفارق الثالث: إنّ ملاك الفرد فى العام عين ملاك العام لا يختلف عنه بشى، بينما ملاك الفرد المنتزل بالجعل قد يختلف عن ملاك العام المتوفر فيه بزياده بعض الخصوصيات، فجعل الفرد متميز عن

جعل كليّه وتميّز عن جعل الفرد الآخر بخصوصيات يختص بها وبدرجه الملاك وغيرهما.

الفارق الرابع: إنّ الجعل في العام القانوني الفوقاني ينصبّ على الماهيه النوعيه المتنزله، بينما انحلال العام تكويناً يكون إلى الطبيعي الموجود في الخارج لا إلى فرديه الفرد.

ومن هنا يعرف سرّ الحاجه إلى الجعل في الأول دون الثاني، فإنّ دخاله الخصوصيه المنوعه لا يمكن أن يتعرف عليها من دون جعل ومن ثمّ ينحلّ العام الفوقاني إلى كليّات أدنى منه بالجعل ولكن العام ينحلّ إلى الجزئيات تكويناً.

### الوجه في تفسير العلاقه الثبوتيه بين التقنينين

بعد هذا ندخل في صلب البحث ونبتدئ بعرض الوجه في تفسير العلاقه الثبوتيه بين التقنينين [ بعد استثناء ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من القوانين العقلانيه الأ-صوليه فإنها لا تحتاج إلى إمضاء الشارع؛ لأنها ترتبط ثبوتاً بحكم العقل، المعلول للحكم الشرعي وبعد استثناء القانون العقلاني المتنزل من حكم العقل مباشره أو بواسطه قريبه؛ حيث لا يمكن الردع عنه. ]

الوجه الأول: الإنسداد ولا- يخفى عليك إنه ليس دليلاً- لخصوص اعتبار الظن بل هو أحد تطبيقاته بل هو كبرى عقليه مرتبطه بالإعتبار العقلاني في كيفيه كونه بديلاً عن الإعتبار الشرعي على الحكومه أو عينه على الكشف.

ومن ثمّ تجدهم طَبَقُوا دليل الإنسداد في الرجال بل صرّح البعض بإمكان تطبيقه حتى في بعض الأبواب الفقهيّه بل سنرى أنه المدرّك الوحيد لاعتبار بعض التقنينات العقلانيه.

وهذا الوجه هو الفذلكه في العبارة التي تنسب إلى السيّد أبي الحسن الإصفهاني: «لو وقع في أيدينا زمام الحكم فما وجد من تقنين للشارع أخذنا به وإلاّ نعمل بالتقنين العقلاني.»

ومن هنا كان الحرى ذكره فى ذيل دليل العقل أو الإعتبار لا فى ذيل بحث الظن، كما أنّ بحثنا فى ذلك الدليل [ المهجور اليوم ] سيكون استمراراً لكشف العلاقة بين التقنين العقلانى والشرعى لا من جهة تطبيقه على الظن؛ حيث لا نحتاج إلى ذلك بعد أن انتهينا إلى حجّيه الخبر كبروياً وعالجنا المشكلات المرتبطه بالصغرى.

الوجه الثانى: بعض العمومات من قبيل «المؤمنون عند شروطهم» و«أوفوا بالعقود» بتقريب أنّ المعاقده والمشارطه لا- تخص المعاملات وإنما تعمّ كلّ العقود حتى السياسيه والدوليه والقضائيه [ المعبر عنها فى يومنا بالإتفاقيات. ]  
فهى تدلّ على شرعيه كلّ القوانين ما دامت مصداقاً للمشارطه والمعاقده شرطيه أن لا تخالف الكتاب والسنة.

وبتقريب آخر: إنّ عقد المدنيه والمواطنه يرجع إلى التعاقد والمشارطه على الإلتزام بالقوانين العقلائيه المرتبطه بهذا الجانب ولكن شريطه أن لا يخالف الكتاب والسنة وهو شرط ثابت وسار فى كلّ الوجوه.

الوجه الثالث: حكم العقل [ النظرى والعملى ] والشرع على ضروره النظم «الله فى نظم أمركم» و«إنّ الله لا يحب الفساد فى الأرض». وهذا النظم لأجل الوصول إلى الأغراض التكوينيّه والشرعيه معاً مع الإلتفات إلى أنّ الغرض التشريعى منبسط يصبّ فى الغرض التكوينى. والنظم كما يتحقق بالصناعات [ ومن ثمّ وجبت كفايه ] كذا يتحقق بالتقنين والإلتزام به ومن ثمّ يجب ويكون منجزاً ومعذوراً حيث كان شرعياً من جهة كونه يحقق النظام. (١)

ص: ٣٩٩

---

١- (١). [س] فهل وجوب التقنين ووجوب الإلتزام به من باب أنه مقدّمه لحفظ النظام أو مصداق علماً أنه ذكر البعض فى الصناعات أنها تجب لأنها مقدّمه ولكنها مقدّمه توليديه ومن ثمّ فهى واجبه بالوجوب النفسى. [ج] لا فرق بين عدّها مصداقاً أو مقدّمه بعد أن كانت توليديه وبالتالي فهى واجبه بالوجوب الشرعى النفسى.

الوجه الرابع: (حُذِّ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ) (١) وقد أشرنا في بحث الإعتبار إلى وجه دلالتها فراجع.

الوجه الخامس: قد يقع التقنين العقلاني موضوعاً للمحمول الشرعي مما يعنى أنّ الشارع لم يستحدث شيئاً على صعيد الموضوع وإنما بالتقنين العقلاني. وهذا دليل جزئي كما لا يخفى ولكن هناك أدلّه جزئيه أخرى بضمّ بعضها إلى الآخر تكون الحصيله وافرّه.

ثمّ لا- يخفى أنه بعد أن تحدّدت العلاقه الثبوتيه بين أنماط من القوانين العقلائيه والحكم الشرعي، لا نحتاج بعدد إلى البحث الإثباتي فيها [ وأنها ممضاه أو لا؟ ] حيث اتضح شرعيه هذه الأنماط من خلال كونها مصداقاً لكلّي شرعي، أو موضوعاً لحكم شرعي، أو مقدّمه لوجود واجب شرعي، أو بديلاً أو عين الحكم الشرعي، أو أنها موضوعاً عقلائيّه إلّا- أنها حكماً ومحمولاً متشرعيه، [ واقعه في سلسه معلولات الحكم الشرعي كالقوانين الأصوليه في الجملة، قريبه الأفق من الحكم العقلي. ]

والبحث عن الإمضاء والردع إنما نحتاجه مع خفاء العلاقه الثبوتيه وكون القانون في معرض الإبتلاء، عندها يتمّ التفتيش عن اعتبار شرعي مطابق لقانون العقلاء وعدمه.

ص: ٤٠٠

وقد ذكرت أدلته ثلاثه ونحن نتعرض لها للإستفاده من فذلكتها لا- للتركيز على إنتاجها وعدمه؛ حيث ذهب الكثير إلى عدم إنتاجها مع عدم الإستعانه بدليل الإنسداد.

الدليل الأول: وجود العلم بصدور كثير من الأخبار المتضمنه للتكاليف الشرعيه. ومثل هذا العلم يتبهننا إلى حجيه الأقرب للعلم فالأقرب إلى حدّ انحلال العلم الإجمالي المذكور [ من دون فرق بين كون الخبر مثبتاً أو نافياً ما لم يكن المورد مورداً لقاعده الإشتغال أو استصحاب التكليف، فإنه لا يعمل بالخبر حينئذ. ]

وقد ناقش الشيخ في هذا الدليل بأن العلم الإجمالي الكبير لا- ينحلّ بالعلم الإجمالي المذكور، وذلك لأننا لو انتزعنا بعض الأخبار وجعلنا مكانها الأمارات الأخرى لوجدنا أنّ العلم الكبير لم ينحل.

ويمكن أن يخطر بالبال أنّ مناقشه الشيخ مصادره؛ حيث إنّ التبدل هو سرّ عدم الإنحلال لا أنه يكشف عن عدم الإنحلال بالعلم الإجمالي الصغير. والملفت أنّ الأعلام كثيراً ما يستخدمون التبدل للتدليل على عدم انحلال الكبير بالصغير.

والحقّ أنه لا مصادره؛ لأنّ الأعلام لا يريدون من التبدل الإتيان بدائل تخالف في المفاد للمنتزع وإنما بدائل توافق ما ينتزع من العلم في المفاد تختلف معه في الدرجه الإحتماليه بأن يكون البديل أضعف إراءه، فيدلّ على أنّ عدد المحتملات الموجوده في العلم الصغير لا- تفي بالمحتملات الموجوده في العلم الصغير ومن ثمّ لا بدّ من اتّساع دائره الحجّيه إلى الأوسع من خبر الثقة بل لا بدّ من الاحتياط في

دائرة الضعاف أيضاً كى يضمن انحلال الكبير.

وبعبارة أخرى: إنَّ الشيخ يريد أن يقول إنَّ الإنحلال كما يتقوّم بالكيف يتقوّم بالكمّ أيضاً فلا بدّ أولاً من وفاء عدد المحتملات فى العلم الصغير للمحتملات فى العلم الكبير كى يؤثر الكيف أثره.

وصاحب الكفيايه أصرّ على الإنحلال وانتصر له البعض ببناء صاحب المعالم على هذا الوجه ومثله الأردبيلى، وبالتالى بناؤهما على حجّيه الخبر الصحيح والأعلائى وأمثاله باعتباره القدر المتيقن ومع ذلك تمكّنوا من بناء فقه كامل من دون أى خلل وفراغ.

إلاّ- أننا نقف إلى جانب الشيخ بعد أن وجدنا شذوذ مثل صاحب المعالم والأردبيلى فى كثير من المسائل خلافاً لما أفتى به المشهور وما ذاك إلاّ بسبب مسلكهم. كذا نجدهم بنوا فى موارد بنى عليها المشهور من دون وجود صحيح أعلائى بل غاية ما يوجد هو الخبر الموثق.

ومثل هذا يصلح مؤاخذه على مبنى السيّد الخوئى [ من عدم جابريه الشهره وكاسريتها ] حيث وجدنا فى كثير من الحالات اعتماده على الشهره فقط وإن استبدله بتعبير التسالم.

ثمّ إنّ هناك تفسيراً آخر لكلمات الشيخ فى مناقشته [ ربما هو الأقرب لعبارته ] هو إننا نستبدل مجموعه من الاخبار بجميع الأمارات الأخرى الضعيفه [ سواء وافقته فى المفاد أم خالفته ] ومع ذلك يبقى العلم الإجمالى الصغير مما يكشف عن أنّ دائرة العلوم أوسع مما ذكر ويعنى أنّ دائرة العلوم فى العلم الصغير أضيق من دائرة العلم الكبير فلا يحلّه.

## الكشف والحكومه

وقد ناقش الآخوند فى الوجه الأول أنّ مؤدّى العلم هو الإحتياط فى الأخبار المظنونه لا حجّيتها.

وتوضيحه أنّ عمده دليل الإنسداد [ الذى تنتهى به إلى تنجيز

الظن [ هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف [ ومن قبيله العلم الإجمالي بوجود تكاليف صادرة في الأخبار. ]

وهناك مبيان في الإنسداد: أحدهما الظن على الحكومه، وهو لا يعنى حجيه الظن [ وإنما اكتفاء العقل بالإمتثال الظنى في هذا المقام بدلاً من الإحتياط في الجميع ] و الآخر الظن على الكشف، وهو يعنى إحراز التكليف وحجيه الظن.

وعلى الأول لا- مجال للتخصيص والتقييد والحكومه، فإنها من شؤون الحجّه. ومنه يظهر الفارق العملى الجوهرى بين المبنيين. والذى يظهر من صاحب الكفايه اعتماده على مبنى الحكومه.

ولكن قد يمكن المقاربه بين الحكومه والكشف بما ذكره صاحب الكفايه [ من أنّ إحراز الحكم يقع في سلسله معلولات الحكم الواقعى لباً وإن كان بصوره الحكم الشرعى ] فإنه على ذلك يكون الكشف كالحكومه في كونه واقعاً في سلسله معلولات الحكم، وثمره الكشف والإحراز ليس إلاّ التنجيز والتعذير في مقام الإمتثال مما يعنى الحجيه.

ولما لم يكن التخصيص والتقييد تصرفاتٍ في الحكم الواقعى [ كى يشكّل فارقاً بين الكشف والحكومه ] وإنما هي تصرفات في المحررات للإمتثال لم يكن فارق بين المبنيين. (1)

ص: ٤٠٣

١- (١). [س] مع مقاربتكم اللميه بين الكشف والحكومه [استناداً إلى كون إحراز التكليف واقعاً في سلسله المعلولات] لا بدّ من المقاربه بين تفسيرات الحكم الظاهرى فإنه ما دام الحكم الظاهرى في سلسله المعلولات فهو لباً يرجع إلى التنجيز والتعذير والإختلاف سيكون صورياً لا- يترتب عليه أثر ولا- يشكّل فارقاً. ثم إنّ هذه المقاربه لا تثبت أكثر من كون التنجيز والتعذير واحتراز الإمتثال من ثمرات إحراز التكليف لا أنه هي لباً ومن ثمّ فالتخصيص مرتبط باحراز التكليف ولا معنى لرجوعه إلى احراز الإمتثال لباً وإنما ثمرته احراز الإمتثال. ومعها تبقى كلّ مرتبه لها خواصها ولوازمها لا أنها تشترك جميعاً في اللوازم والآثار. في هذا نظير ما ذكرتموه في الحكم الظاهرى بأن غايه الجعل عند الجميع هي التحفظ على الواقع والتنجيز والتعذير ولكن حقيقته اختلف فيها فكان واحداً من المباني أنه التنجيز والتعذير لا جميعها ولم يقل أحد هناك بالوحده بين الغايه والمغيبى. [ج] سيأتى تفصيل الجواب في بحث الإنسداد إن شاء الله تعالى.



كذا ألفت المحقق العراقي إلى إمكان المقاربه بين الحكومه والكشف بالبيان التالي: إن التقييد والتخصيص يتصور أيضاً على مبنى الحكومه ولكن على شكل نتيجة التقييد والتخصيص لا بالتقييد والتخصيص اصطلاحاً؛ فإن الخبر المثبت للتكليف يرفع به اليد [ ببركه العلم الإجمالى ] عن العمومات القرآنيه النافيه من دون فرق بين الكشف والحكومه.

أما مع كون الخبر نافياً فحيث إننا نعلم بصدور الأخبار فهو ينتج علماً بالتخصيص والتقييد وهو ينتج علماً باختلال العمومات المثبتة وهو ينتج انتفاء حجيتها الخاصه للعارض الذى حصل بينها بالعرض فيتقدم الخبر ويعمل به.

فالإخلاصه: سواء قلنا بالكشف أو الحكومه فالنتائج واحده ولكن الفذلكه مختلفه لا أكثر.

وتقييم هذه المقاربه [ والتي هى إنيه ] وسابقتها [ التى هى لميه ] نتركه إلى بحث الإنسداد فانتظر.

الدليل الثانى: إننا نعلم وجوب إتيان الماهيات المركبه [ سواء العباديه أم المعاملية ] بل نعلم ضروره ذلك، والطريق الوحيد لمعرفة ذلك هو خبر الواحد الموجود فى الكتب المعتره، فهو حجّه على شرط عمل الأصحاب به.

الدليل الثالث: إننا نعلم وجوب الأخذ بالسنة، وهو يؤلّد لنا علماً بوجوب العمل بالأخبار فى الجملة، المنتج لوجوب العمل بالأخبار المظنونه الصدور لأنها القدر المتيقن.

والفارق بين الأدله الثلاثه [ بعد أن تشترك فى العلم الإجمالى مع اختلافه فيها عن العلم الإجمالى الكبير ] إنّ المعلوم فى الأول هو الحكم الظاهرى، والمعلوم فى الثانى هو الضروره الفقهيّه الخاصه بالمركبات، والمعلوم فى الثالث حكم طريقي [ وجوب التمسك بالسنة

الشريفه [ وهو أرفع شأناً من الوجوب المعلوم بالعلم الكبير ] الذى هو التكليف الواقعيه التى يترتب عليها مثوبه وعقوبه. ]

ومن ثم يتضح أنّ إشكال الشيخ على الدليل الثالث بأنه إما أن يرجع إلى الإنسداد أو إلى الوجه الأول فى غير محلّه [ كما نبّه الآخوند ] إذ هو مختلف سنخاً عنهما كما عرفت.

ومع أنّ كلّ علم من هذه الثلاثه قد لا ينتج لنا حجّيه خبر الواحد إلاّ أنه تبقى قيمه لهذه العلوم وهى أنها تلفتنا إلى وجود أدلّه متعدّده [ عقائديه وفقهيه وأصوليه ] على ضروره العمل بأخبار الآحاد علاوه على العلم الإجمالى الكبير والأدلّه الخاصه، فالتفريط بهذا المدرك الشرعى تفريط بعده أحكام ومخالفه لأكثر من وجوب.

التنبيه الأول: حجّيه خبر الثقة أو الموثوق به؟

إشارة

والمعروف أنّ مَنْ يختار أحدهما لا يختار الآخر [ بعد الإلتفات إلى تعريف الموثوق به بما يؤكّد الوثوق الشخصي، وأنّ خبر الثقة قد لا يحقق الوثوق الشخصي ] وبعض المتأخرين اختار الاثنين.

تعريف الخبر الموثوق به

ولكن التعريف المذكور للموثوق به خطأ؛ لأنّ العقلاء إن شاركوا الشخص في وثوقه فهو نوعي، ومع عدم مشاركتهم فهو تخطئه له، فلا- يمكن عدّه مصداقاً لبنائهم على حجّيه الخبر [ الذي هو الأساس في الحجّيه وسائر الأدلّه إمضاء لها. ] فلا بدّ من حفظ الجهه النوعيه في تعريفه، ومعه لا- فرق بينه وبين خبر الثقة من هذه الجهه؛ لأنّ الخبر الموثوق به ليس أماره أسسها الشارع وإنما الشارع أسس المحمول [ وهو الحجّيه ] أو أمضاها.

الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به

والفارق بينهما إنّ منشأ الوثوق النوعي في الخبر الموثوق به لا ينحصر بوثاقه الراوي بل يحصل من مجموع قرائن متعدّده [ حتى لو كانت أجنبيه كفتوى الفقهاء ] تتراكم وتتصاعد حتى يحصل الوثوق، ولكنّ المنشأ الذي اعتمده العقلاء في خبر الثقة آحادى وهو وثاقه الراوي بينما في الخبر الموثوق به فالمنشأ جملة مناشئ ينضمّ بعضها إلى الآخر فتولّد وثوقاً يعتنى به العقلاء.

وقد عنى علماء الدرايه بجمع تلك القرائن وتبويبها وتقسيمها وضبطها. (١)

ص: ٤٠٦

١- (١). [س] قد يقال إنّ هذا التوجيه صحيح على مبناكم من أنّ الحجّيه للمنشأ، وأما على مباني القوم من أنّ الحجّيه للحاله النفسانيه فيمكن فرض أنّ الحجّيه لهذا النوع من الوثوق الشخصي؟ [ج] في الوصول إلى رأى عَلم من الأعلام لا بدّ من ملاحظه ارتكازه في المسأله [والذى يتبلور في الفروع والمسائل المتعدده والمتشبهه] من دون الإكتفاء بالقولبه والتصريح، كما لاحظنا ذلك في القطع فإنه على مستوى التصريح جعلوا الحجّيه للحاله النفسانيه مع أنهم ارتكازاً [وهو الصحيح] جعلوها للمنشأ. وفيما نحن فيه كذلك فإنهم وإن عبّروا بالوثوق الشخصي إلا- أنّ في ممشاهم العملي جعلوا المدار للوثوق النوعي وتعاملوا مع الشخصي كطريق لا- أكثر. والقريته على ذلك ما نراه من تخطئه بعضهم لبعض مما يدلّ على وجود مشترك على أساسه يتحاكمون، وكذلك ما صرّح به البعض من أنّ بناء العقلاء على حجّيه الخبر الموثوق به يدلّ على الوثاقه النوعيه.

وربما يكون هذا هو السرّ في تعبير الأعلام بالوثوق الشخصى باعتبار أنه أماره على الوثوق النوعى [بمعنى أن يستعلم حصول الوثوق النوعى من خلال الوثوق الشخصى كما هو الحال فى الظهور بعد أن لم يكن المنشأ منضبطاً وآحادياً]. فهو طريق لا مدار، ومن ثمّ كان لزاماً عليه أن يبيّن المناشئ النوعيه التى اعتمدها فى الإستظهار والإستيثاق من أجل أن يأخذ طابع النوعيه والموضوعيه ويكون حجّه.

هذا هو الفارق الماهوى الموضوعى بينهما.(1)

وأما الفارق بينهما على مستوى الأدلّه فالأدلّه [النقلية أو العقلية] التى تتعرض لحجّيه الخبر بما هو خبر هى فى صدد بيان حجّيه خبر الثقة. ولكن لا يعنى ذلك عدم وجود دليل على حجّيه الخبر الموثوق

ص: ٤٠٧

---

١- (١). [س] لم انصبّت أدلّه الإمضاء الكثيره على خبر الثقة دون الموثوق به، ألا يعنى ذلك [وهى فى مقام التحديد] الردع عن حجّيه خبر الموثوق به أو يعنى أنّ خبر الثقة ليس حجّه عقلائيه فالأدلّه تأسيسيه لا إمضائيه خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ نسبه كبيره من الأحكام تثبت بالخبر الموثوق به وإن كانت أقلّ من خبر الثقة؟ [ج] لما كان لخبر الثقة منشأ محدّد أمكن إمضاؤه، أما الخبر الموثوق به فلا يعنى سوى المطمئن به فلا يحتاج إلى إمضاء وراء إمضاء الإطمئنان. وفى الإطمئنان وإن كنّا لا نجد الأدلّه الوافره على إمضائه مع أنه أساس الحجج ولكنّه أساس كلّ شىء بعد أن كان اليقين المركب نادراً جداً ومحصوراً بالبديهيات وما يقرب منها، فلا بديل سوى العلم العادى وإلا توقف كلّ شىء.

به نوعاً أيضاً؛ إذ يمكن الاستدلال عليه بحجّيه الإطمئنان، والخبر الموثوق به [بواسطة تراكم القرائن] صغرى من صغريات الإطمئنان، وبالتالي فهو حجّيه على حدّ حجّيه خبر الثقة [أعنى أنه حجّيه عقلائيّه ممضاه من الشارع].

وعليه فالتحقيقات القضائيه [المعتمده على تجميع القرائن] إن وصلت إلى حدّ الإطمئنان فهي حجّيه في الموضوع وتحديد المدّعى والمنكر، ولكن القاضى يبقى في حكمه معتمداً على السبّينه واليمين. نعم، إذا أوصلت هذه الوسائل [والتي يقوم بها المتخصصون] القاضى إلى العلم أمكن له الحكم بعلمه إذا قبلنا كبرى جواز حكم القاضى بعلمه.

### **ثمره وجود الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به**

ومن ثمرات هذا البحث أنّ الحديث فى جبر الشهره وكسرها للخبر يفتح مع القول بحجّيه الخبر الموثوق به دون ما إذا قلنا بحجّيه خبر الثقة فقط كما سنبيّن ذلك فى تنبيه لاحق إن شاء الله.

وتلخص أنّ خبر الثقة يفيد الظن تكويناً وإنما اعتمده العقلاء حيث اطمأنوا له عندما وجدوا أنّ إصابته غالبه. فغالبية الإصابه حيثيه تعليليه لاعتبار العقلاء إياه، بينما الخبر الموثوق به يؤكّد الإطمئنان تكويناً، والإطمئنان حجّيه عند العقلاء لأنه غالب الإصابه، وكلاهما يحتاج إلى جعل لحجّيته.

أهمیه المسأله وعموضها

ولا تخفى أهمیه هذا البحث وقد بحثه الأعلام في تنبيهات الإنسداد مع أنّ موقعه هنا؛ لأنّ الإنسداد دليل كبروى يوظف لحجّيه الظنون لا خصوص الخبر، بل سيتضح أنه دليل كبروى لإمضاء مطلق الإعتبارات العقلانيه سواء المعاصره أم غيرها فهو لا يختص بالظنون وإنما لبيان طبيعه العلاقه بين الإعتبار العقلاني والشرعى.

والمسأله شائكه لأنّ مقدماتها كلاميه والأخيره منها أصوليه [ وهى لا تتضح إلّا بفهم تلك المقدمات ] وبالتالي فهى مسأله برزخيه وكثيراً ما ظلمت أجواء مثل هذه المسائل نتيجة ترابط العلوم وحاجتها إلى التضلع فى كلّ منها، ونحن سنكتفى بالإلماح للبعد الكلامى الفلسفى ونقف عند البعد الأصولى.

[ ١ ] المعروف عند المتكلم [ إمامياً كان أو غيره ] عدم إمكان التمسك بالخبر حتى لو كان صحيحاً أعلائياً بل وحتى لو كان مستفيضاً.

[ ٢ ] وقلمه من المتكلمين - وهُم أتباع المدرسه الظاهريه - والمحدثون من الفريقين على العكس من ذلك حيث يتمسكون بالخبر فى كلّ وارده وشارده.

[ ٣ ] وكثير من الفقهاء ذو مشرب كلامى فكان منحاهم منحى المتكلم.

[ ٤ ] ولكن جمله منهم قبلوا الأخذ بالخبر فى الجملة لا بالجملة [ أى فى تفاصيل العقائد دون أسسها وبنائها التحتيه ] ومن هؤلاء الشيخ الطوسى؛ حيث نسب إليه أنّ المعتقد للحق [ بدليل ظنى ] ناج وإن كان مقصراً، فإنه يستشعر من ذيلها جواز الإستناد إلى الخبر فى التفاصيل، ومنهم نصيرالدين الطوسى والبهائى والمجلسى الأول والثانى والأردبيلى وتلميذه صاحب المدارك والمحقق القمى.

ويلاحظ في هؤلاء جامعتهم واختصاصهم في الفقه والكلام.

[ ٥ ] والشيخ الأنصارى صناعياً تمايل إلى ذلك إلا أنه توقف بسبب الشهره المانع.

[ ٦ ] والمحقق الإصفهاني يقرب بطريقه فلسفيه معقوله ذلك من دون أن يثبت بذلك إثباتاً.

[ ٧ ] والمحقق العراقي يستشكل تبعاً لأستاذه صاحب الكفايه.

[ ٨ ] والسيد الخوئي ارتضى الحجيه لإطلاق الأدله ولكنّه فصل بين الإعتقاديات التي تجب فيها المعرفه فالخبر ليس حجّه [ لأنه لا معنى لذلك كما سيتضح ] وبين الإعتقاديات التي لا تجب فيها المعرفه وإنما التبانى وعقد القلب فالخبر حجّه، وهذا التفصيل مأخوذ من المحقق الإصفهاني.

ولم نعر على استدلال للمجوزين القائلين بالحجيه غير هذا، حيث اكتفوا بإبداء الرأي أكثر من التركيز على الدليل.

### أدله المانعين

الدليل الأول: إنّ المطلوب في العقائد عقد القلب واليقين، والخبر ظني لا ينتج اليقين فلا يعقل حجّيته في هذا المضمار.

الدليل الثاني: لزوم الدور؛ حيث إنّ مدرك حجّيه الخبر هو الشرع وهو لا يمكن ثبوته بالخبر وإلا دار. وواضح أنّ هذا الدليل يخص جزءاً من أساسيات العقائد.

الدليل الثالث: لا يتعقل الحجّيه في العقائد؛ لأنّ المطلوب في العقائد إن كان اليقين وحصل من خبر الواحد فرضاً فلا ثمره بعد للحجّيه، وإن لم يحصل فيأتي الدليل الأول.

وإن كان المطلوب الظن فهو حاصل تكويناً فلا معنى للحجّيه؛ لأنّ التعبد والحجّيه [ على تفسيراتها ] ذات جنبه عمليه والمطلوب في العقائد الإدراك والمعرفه، وعلى هذا الدليل اعتمد الشيخ الأنصارى.

الدليل الرابع: إنه لا معنى للتعبد بعد أن كانت القضيه العقائديه

خارجيه تكوينيه.

الدليل الخامس: الآيات الناهيه عن العمل بالظن والتقليد فإنّ الإعتقادات هو القدر المتيقن من هذه الآيات فتكون الآيات مخصّصه لأدلّه حجّيه الخبر والظن المعبر على فرض عمومها.

الدليل السادس: ما ورد مستفيضاً «إنّ على الله البيان»<sup>(١)</sup> فإنّ البيان يتقاطع مع كونه فريضه وتعبداً وتكليفاً على المكلف وإنما هو شيء تكويني.

### المختار في المسأله

والكلام يقع في جهتين: ثبوتاً وإثباتاً.

ونعنى من الثبوت أنه هل يمكن تصوير الحكم الفقهي في مجال الإعتقادات أو لا؟ ونعنى من الإثبات أنه هل يمكن تصوير الحكم الأصولي في الإعتقادات أو لا؟

ولا يخفى أنّ الحديث لا يخص خبر الواحد بل يجري في مطلق الظن المعبر كالظهور.

وكثير من فلاسفه الإماميه وغيرهم لم يتعللوا التعبد [بمعنى الحكم الفقهي] في العقائد ومن ثمّ لم يرتضوا بالدليل النقلى تعبدياً [حتى القطعي منه] وإنما ارتضوه كدليل إثباتى برهاني، ويتضح منه أنهم لا يقبلون التعبد الأصولي أيضاً [لما سيتبلور من أنّ إمكان التعبد الفقهي شرط في إمكان التعبد الأصولي].

### الفارق بين الحكم الفقهي والأصولي

إنّ في الحكم الأصولي جنبه إراءه وحكايه عن حكم آخر بخلاف الأول.

ص: ٤١١

---

١- (١). الكليني، الكافي ١/١٦٣ (كتاب التوحيد، الباب ٣٢: باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، الحديث ٥: عن أبي عبدالله(عليه السلام) \* المجلسي، بحار الأنوار ٢/٩٨ (كتاب العلم، الباب ١٤: من يجوز أخذ العلم منه ومن لا يجوز، وذمّ التقليد والنهي عن متابعه غير المعصوم في كلّ ما يقول ... ، الحديث ٥١: عن أبي جعفر الباقر(عليه السلام)).



وعلى ضوء هذا فإنّ في الفقه دوماً التطبيق وفي الأصول الإستنباط. وبمراجعته الأدلّه ثانيه نلاحظ أنّ مفاد الدليل الخامس منع التعبد الأصولي، أما الأخرى فهي تمنع التعبد الفقهي.

### الجهه الأولى: تصوير الحكم الفقهي

محدّثوا الإماميه قالوا بإمكان التعبد حتى في أصل التوحيد؛ حيث ذكرت الروايات أنّ أول الدين معرفته وأول الفرائض تويده. ولكنّ المتكلمين والحكماء ذهبوا إلى استحالة التعبد الفقهي في تويده تعالى أو في أساسيات العقائد للزوم الدور كما تقدّم بيانه.

والحقّ مع المحدّثين لظاهر بعض الآيات والروايات حيث تدلّ على وجود التعبد.

وللاستيضاح نقول:

### القوى الثلاثة للنفس

إنّ في النفس قوى إدراكيه [ كالعقل النظرى ] وقوى عمليه وقوه برزخيه بين القوه الإدراكيه والقوى العمليه [ وهو العقل العملى الذى هو درّاك وعمّال ].

وللنفس ثلاثة أفعال:

[ ١ ] فعل إدراكي [ الذى يحصل بالانتقال والحركه فى المعلومات والفحص والفكر. ]

[ ٢ ] الإدراك [ الذى هو نتيجة الفعل السابق حيث يصل إلى المجهول ويعلم به ] وهذان الفعلان شأن القوى النظرية الدرّاكه.

[ ٣ ] الإذعان والتصديق والتسليم والإخبات والبناء والإلتزام والإنقياد، فإنها عناوين تشير إلى فعل واحد أو مراحل فعل واحد.

ومثل هذا الفعل لا تقوم به النفس بقوه إدراكيه بحته أو قوه عمليه بحته وإنما تقوم به القوه البرزخيه الدرّاكه العمّاله، أى العقل العملى، فهي عمل ممزوج بالإدراك متعلّق به بحيث يتوقف عليه كنه وجوده.

ص: ٤١٢

## الإيمان هو الفعل الإختياري

وكأصل موضوعي من علم الكلام إنّ الإيمان هو الفعل الثالث دون الأول والثاني، ومعه إذا قيل «إنّ أول الإيمان معرفته» لا يتنافى مع كون الإيمان الفعل الثالث بعدما عرفت أنه ممزوج بالإدراك.

وعلى ضوء هذا يتضح التعبير بأنّ الإيمان هو الحبّ والتولّي.

ثمّ إنّ النفس لها قدره البحث فالإدراك من دون إيمان عناداً ولجاجاً وغير ذلك مما يعنى أنّ الفعل الثالث اختياري عند الإنسان، لا كما يبدو من كلام بعض الحكماء من أنه قهري الحصول.

وهذه اللفته من روائع المحدثين والمتكلمين ولم يبلورها الفلاسفة ولا بدّ من الإلتفات إلى نداءات علميه تدعو إلى تكميل المنطق الأرسطي؛ لأنه لا يؤمن إلاّ الحفاظ عن الخطأ في الفعل الأول إلى الثاني دون الثالث، ولكن التكميل يحصل بتهذيب النفس ومعالجه أمراضها.

## إمكان التعبد في الإيمان

بعد هذا يمكن القول بأنّ الفعل الثالث [ لما كان فعلاً اختياريّاً فهو من حيث الإمكان الثبوتي ] قابل لأن يكون متعلّقاً للحكم الفقهي حتى لو كان الفعل هذا هو الإيمان بتوحيد الله. وبمراجعة النصوص نلاحظ المدح والذم على الإيمان بوحديته ونلاحظ تسجيل المثوبه على الإيمان والعقوبه على عدمه، والحكم الفقهي ليس إلاّ البعث والزجر بالمثوبه والعقوبه بالإضافة إلى ما ورد من أنه أول الفرائض وأهمّها.

فلا مشكله في تعلّق الحكم الفقهي ثبوتاً بالإيمان مهما كان متعلّقه، بعد أن كان فعلاً اختياريّاً بل هو واقع كما ذكرنا ذلك.

بل العقل يدرك [ بعد فحصه وعلمه بوجود الله تعالى وتوحيده ] أنّ لله تعالى إرادات وكراهات متعلّقه بالأفعال توجب المدح والذم والمثوبه والعقوبه، وليس الإيمان بالتوحيد إلاّ واحداً من هذه الأفعال

الإختياريه فيثبت وجوبها الشرعى بتوسط إدراك العقل هذا؛ لأنّ الحكم الفقهي ليس أكثر من البعث بالمشوبه والزجر بالعقوبه مع كون متعلقه فعلاً- اختياريّاً وكلا الركنين متوفّران في الايمان بالتوحيد. فالفقه والتشريع لا يخص الفروع وإنما يعمّ أصول الدين حتى التوحيد.

وسبب الخلط الذى وقع فيه الأعلام هو دمجهم بين الأفعال الثلاثه للنفس؛ فجعلوا الإعتقاد والايمان كالفحص والإدراك حيث لا يقبلان التشريع فى التوحيد، بينما اتضح أنه يمكن البعث نحو التسليم والايمان بما أدركه وإن لم يمكن ذلك فى الفحص والإدراك؛ لأنه يلزم الدور. فإذا كان الحال فى التوحيد كذلك ففى ما عداه من الإعتقادات كالنبوه والإمامه والمعاد يمكن تعلّق الحكم الفقهي بالايمان بها بالأولويه، بل تعلّق الحكم الفقهي بالفحص فيها [ بأن يبعث شرعاً نحو الفحص ] أيضاً معقول. (١)

### شبهه الدور فى وجوب الفحص فى النبوه

نعم، قد تأتى شبهه الدور فى النبوه بالنسبه للحكم بالفحص.

ولكن يمكن الإجاباه بأنّ الدور معقول فيما لو كان النبى واحداً، أما مع تعاقب النبوات فيمكن للسابق البعث نحو الفحص عن اللاحق.

وجواب آخر ذكره الكافي فى آخر حديث من كتاب «العقل والجهل» على نسخه الصفوانى: أنّ العقل الذى هو الحجّه الباطنه

ص: ٤١٤

١- (١). [س] إذن يمكن تصوير الحكم الفقهي فى الفحص عن وجوده تعالى وتوحيده. [ج] كلاً حيث لم يثبت الشرع والشريعه فى تلك المرحله. وأما فى الفحص عن النبوه فإنه بعد إدراكه توحيد الله تعالى وإيمانه يدرك أن لله تعالى إرادات وكراهات وأنها يترتب عليها مدح وذم وأنّ مدح الشارع وذمّه مثبتّه وعقوبته وليس الشرع والشريعه أكثر من هذا فهو قد أدركها ومن ثمّ يدرك العقل أنّ الفحص عن حامل هذه الشريعه كمال يترتب عليه مدح وعلى ذمه عقوبه فيلازم وجود حكم شرعى فقهي بالفحص، ليس شرطاً فى المشوبه والعقوبه أن تكون أخرويه، وهناك بعض المشوبات والعقوبات الدينويه كما يظهر من الروايات، وقد قيل إن مثل عقوبه الظهار دينويه.

يمكن إدراك بعض التشريعات ولا- ينحصر إدراك التشريع بالرسول الظاهر. ومن ثمّ يمكن أن تكون واحده من مدركاته الشرعيه هي لزوم الفحص عن النبي، كما كانت واحده من مدركاته لزوم الايمان بالله الواحد ذى الصفات الثبوتيه الكماليه.

### خلاصه البحث فى الجبهه الأولى

[ ١ ] إنّ الحكم الشرعى يتقوم بأن يكون متعلقه فعلاً اختيارياً.

[ ٢ ] إنّ حقيقه الحكم الفقهي هو البعث بالثوبه والزجر بالعقوبه.

[ ٣ ] إنّ وصول الحكم لا ينحصر بالرسول الظاهر؛ حيث يمكن أن يصل إليه العبد من خلال الحجّه الباطنه، فيمكن إدراكه قبل الايمان بالرسول الظاهر، ومن هنا كان العقل مصدرراً من مصادر التشريع.

[ ٤ ] على ضوء [ ١ ] يمكن أن يتعلّق الحكم الفقهي بالايمان بالله ورسوله باعتبار أنّ الايمان فعل يقوم به الإنسان باختياره.

[ ٥ ] وعلى ضوء [ ٢ ] و [ ٣ ] يمكن القول بوقوع ذلك وأنّ هناك وجوباً شرعياً تعلق بالايمان بالله تعالى ورسوله.

[ ٦ ] إنّ الفحص عن الله وعن النبي أيضاً فعل اختياري فلا- مانع من تعلق الحكم الفقهي لولا- إشكاليه الدور فى الأول دون الثانى.

[ ٧ ] بل الحكم الشرعى الفقهي قد تعلق بالفحص عن النبي ووقع بإدراك العقل بأنّ هناك أحكاماً فلا بدّ أن يكون هناك نبي، فالفحص عنه كمال مراد لله يترتب عليه مثوبه وعلى تركه عقوبه فيثبت وجوبه الشرعى.

[ ٨ ] ويمكن القول بوجود تعبد فقهي فى كلّ موارد الأحكام العقليه العمليه التى استدلت بها المتكلم شريطه توفّر ركنى الحكم الفقهي [ الفعل الإختياري والمدح والذم. ]

[ ٩ ] بل حتى فى بعض موارد حكم العقل النظرى يمكن القول بوجود التعبد الفقهي كما بيناه فى بحث الملازمه.

## شبهه لغويه الحكم الفقهي بعد وجود حكم العقل في التوحيد

بقى تساؤل: أنه مع حكم العقل وإلزامه بالايان بتوحيد الله سيكون الحكم الشرعي الفقهي لغواً فكيف يمكن التخلص من هذه المشكله؟

والجواب: إن هذا التساؤل ينسجم مع مبنى المحقق الإصفهاني في قاعده الملازمه، حيث خالف المشهور القائل بالملازمه وقال: بعد أن كان في الحكم العقلي باعثيه وزاجريه لم يبق مبرر للحكم الشرعي؛ لأن حقيقه الحكم جعل واعتبار ما يمكن أن يكون باعثاً.

إلا- أنه في الوقت نفسه وافق المشهور في أنّ روح الحكم العقلي وأثره كالحكم الفقهي [ أي المبادئ والماهيه والآثار واحده سوى أنه لا يوجد اعتبار من قبل الشارع ] وبهذا تنحل المشكله ويبقى التبعيد الفقهي في العقائد ممكناً بل وواقعاً في الجملة.

مضافاً إلى اختلافنا معه في المبنى، حيث أوضحنا في محلّه عدم اللغويه في اعتبار الشارع.

هذا كلّ بالنسبه إلى الحكم الفقهي، حيث انتهينا إلى إمكانه بل ووقوعه في الايمان بالتوحيد والفحص والايان بالنبي وما شاكل.

## الجهه الثانيه: الحكم الأصولي

قد ألفتنا إلى أنه مع استحاله الحكم الفقهي لا يُعقل؛ لأنه قد أخذ فيه الناظره والإحراز وحيث أمكن الحكم الفقهي ووقع فهل يعقل ويمكن التبعيد بالحكم الأصولي [ أي الظن ] في مجال العقيدته؟

عدّه من الحكماء ذهبوا إلى استحاله الأخذ بالقطع الشرعي على نحو التبعيد فضلاً عن الظن، وليس ذلك إلا لعدم معقوليه الحكم الفقهي عندهم في العقائد [ ومن ثم يتعاملون مع القطعيات كواسطه إثبات وطريق برهاني لوجوب الإلزام العقلي ] في حين أنّ القطعيات [ بعد تصوير الحكم الفقهي ] لها ثمره فقهيه تبعديه علاوه على وسطيتها في البرهان.

وأما الظن [ أعمّ من الظاهر وخير الواحد والمستفيض ] فإمّا أن يكون في الأساسيات من قبيل التوحيد والنبوه، أو في الأساسيات من قبيل الإمامه والمعاد، أو في تفاصيل المعارف كالرجعه والبرزخ وغيرهما.

وما ذكرناه سابقاً عن الأعلام القائلين بإمكان التعبد إنما هو في القسم الثالث [ تفاصيل المعارف ] من دون أن يتكلّموا شيئاً في الحكم الفقهي وأنه يمكن التعبد به في العقائد أو لا؟ إلاّ- أنا أوضحنا أنّ تسويغ الحكم الأصولي يستلزم القول بإمكان التعبد بالحكم الفقهي.

### حقيقه التعبد بالظن في العقائد

ذكرنا أنّ للنفس أفعالاً- ثلاثة: الفحص والإدراك والإذعان. وأنّ الثالث يقوم به العقل العملي [ الذي هو قوه درّاه عمّاله معاً ] وهذا الفعل الثالث هو منطقته التكليف ونظرت إليه الآيات والروايات.

وحيث أنّ الحجّيه تعني الوسط في الإثبات والعلم، فالحكم الأصولي لا يتعلّق مباشرة بالفعل الثالث بل يتعلّق بالفعل الأول والثاني ثمّ يترتب عليه الفعل الثالث.

ومن هنا يظهر واحده من الفوارق بين الحكم الأصولي والفقهي حيث إنّ الحكم الفقهي يتعلّق بالايان والحكم الأصولي بالعلم والإدراك، وبالتالي حينما نسأل أنّ الظن هل هو معتبر في العقائد؟ يعني هل يصلح أن يكون الظن مثبّثاً وحاكياً وكاشفاً عن الواقع ومن ثمّ يترتب عليه الايمان أم لا؟(1)

المشهور شهره عظيمه [ إن لم يكن اتفاقاً ] أنه لا يتأتى التعبد

ص: ٤١٧

١- (١). [س] الحكم الأصولي وإن كان مثبّثاً كاشفاً إلاّ- أنه يكشف عن الحكم الفقهي المتعلّق بالايان كما هو الحال في الفروع لا أنه يثبت لنا واقع القضية الايمانيه، وإنما يكشف لنا قول الإمام وأنّ مفاده الحكم بوجوب الاعتقاد. [ج] ليس شرطاً في الحكم الأصولي الكشف مباشرة عن الحكم الفقهي وإنما يمكن أن يكون كاشفاً عن صغرى وموضوع الحكم الفقهي كما هو الحال فيما نحن فيه حيث إنّ ما يثبت الحكم الأصولي هو صغرى وجوب الايمان بالغيب كما سندكر.

بالظن فى القسم الأول والثانى [ أى أساسيات العقائد مطلقاً ] أما الثالث [ أى تفاصيل المعارف ] فقد أجازهُ المحدثون وجمله من الفقهاء والمتكلمين.

ودليلهم على المنع فى القسم الأول لزوم الدور؛ لأنَّ التبعُد من الشرع ولما يثبت الشرع بعدُ.

وفى القسم الثانى وإن انتفت شبهه الدور ولكن هناك اتفاق على المنع بسبب أن من يعتمد الظن فى هذا القسم لا يأمن من الإنحراف فلا بد من تحرّى القطع لإحكام إيمانه والتأمين عليه إلى آخر عمره، وهو الحق.

نعم، من اعتمد الظن واعتقد فهل هو مؤمن أو لا؟ شيخ الطائفة الطوسى يجزم أنه مؤمن ناج ولكنه قصير وفرط فى حكم شرعى وهو الفحص وكذا كثير من المحققين قالوا بأنه ناج وهو الحق.

وفى القسم الثالث [ أى التفاصيل ] يقع البحث فى نقطتين:

[ ١ ] فى المقتضى [ إنه هل هناك دليل على التبعُد الأصولى فى هذا القسم؟ ]

[ ٢ ] فى المانع [ هل يمكن الإجابة عن أدله المنع؟ ]

### البحث فى المقتضى

أما النقطة الأولى: فعموم دليل حجّيه الخبر الواحد والظواهر وبقية الظنون المعتره شامل لتفاصيل الاعتقادات [ كما ذكر ذلك السيد الخوئى والمحقّق الإصفهانى ] لاسيما وأنَّ تفاصيل العقيدة من سنخ فروع الدين.

إن قلت: هل هناك عموم فقهى يدلّ على وجوب الايمان بتفاصيل الاعتقادات؟ ومع وجوده لم يذكره من صور وقوع التبعُد الأصولى بالاعتقادات بعد أن كان وجود الحكم الأصولى فرع وجود الحكم الفقهى؟

قلت: نعم، هناك وجوب فقهى متعلّق بتفاصيل الاعتقادات إلا أنه

ليس وجوباً مطلقاً بحيث يجب الفحص عن تلك التفاصيل وإنما هو مقيد بالعلم والظن المعتمد.

وهذا العموم هو الآيات الدالّة على وجوب الايمان بالغيب وبنبوه نبينا (صلى الله عليه وآله) و وجوب التسليم بكلّ ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) الذي يقتضى أنّ ما علمت أنه قد جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) لا بدّ من الايمان به، وربما لم يذكره الأعلام لوضوحه.

## البحث في المانع

وأما النقطة الثانية فيمكن المناقشه في الدليل الخامس بما ذكره الأعلام:

[ ١ ] إنّ بعض الآيات تنهى عن الظن الذي لم يستند إلى يقين، والبعض الآخر تنهى عن العمل بالظن مع توفّر اليقين كالمعجزه، والثالث لسانها خاص بأساسيات العقيدة كالتوحيد، والرابع مع إمكان تحصيل العلم.

[ ٢ ] وجود آيات بالمقابل تمدح الاعتقادات الظنيه بل حتى ما كان ناشئاً من درجه احتماليه كقوله تعالى (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ) (١)، وقوله تعالى (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ). (٢).

من هنا لا بدّ من معرفه اصطلاح الظن واليقين، وهو الذي ذكرناه سابقاً من أنّ القيمه والحجّيه للمقدّمات ومن ثم يترتب عليها الدرجه الإدراكيه أو لم يترتب. وبالتالي فالآيات المادحه قد لُحِظَ فيها تماميه المقدّمات، والآيات الناهيه يقصد منها ما كانت مقدّماته غير تامه.

ومعه إذا لاحظ الشارع أنّ خبر الواحد مثلاً- ذو إصابه غالبه فاعتبره حجّه فيمكن المناقشه في الدليل الثالث والأول من أدلّه المانعين بأنهما نتيجه الخلط بين أفعال النفس وعدم إمكان تصوير

ص: ٤١٩

١- (١). البقره / ٤٦

٢- (٢). الكهف / ١١٠



فاليقين يعبر عن الدرجة الإدراكية والقطع من درجات الفعل الثالث، والإحتمال يعبر عن الدرجة الإدراكية والشك من درجات الفعل الثالث، والظن يستعمل في الإدراك والفعل سوى أنه في الإصطلاح القرآني يستعمل في المقدمات.

ومتعلق الحكم الفقهي إن كان هو الإدراك فالإشكالان في محلّهما، وإن كان المتعلق هو الفعل الثالث [ والمفروض أنه اختياري ومن ثم احتاجت النفس إلى البعث والزجر كي تقوم به ] فلا- موقع للإشكال الثالث؛ إذ لا- تحصيل للحاصل، كما لا- موقع للإشكال الأول؛ إذ عقد القلب مشكل، له درجات فيمكن حصوله حتى مع عدم العلم.

الخبر الحسن ما رواه الإمامى الممدوح من دون توثيق، والخبر القوى هو ما رواه الممدوح من دون توثيق.

وليس من الغلو إن قلنا إن هذا البحث يعادل بحث حجّيه خبر الثقة لكثرة الروايات الحسنه. والرأى السائد خاصه عند المتأخرين هو عدم الحجّيه، بينما نلاحظ فى ممشى أكثر الفقهاء العمل بالخبر الحسن ما لم يعارض بأدنى معارضه.

والكلام يقع فى حجّيه الخبر الحسن منفرداً لا مع الضميمة توجب صغرويته للخبر الموثوق به، من قبيل عمل الفقهاء به الموجب للوثوق كما حاول البعض تخريجه بذلك<sup>(١)</sup>.

والبعض الآخر حاول تخريج عمل الفقهاء على مبنى الإنسداد، فإنّ الخبر الحسن يفيد الظن، وهو جيّد ولكن منهم من ليس كذلك.

### وجه العمل بخبر الحسن

وهذا البحث يمكن أن يحزّر بشكليين:

الأول: بحث كبروى فى حجّيه الخبر الحسن، كما بحثوا فى حجّيه خبر الثقة، وقد اتخذ الشهيد الثانى هذا التحرير.

الثانى: بحث صغروى بمعنى أنا نلحق صغروياً الخبر الحسن والقوى بالحقاق إحرزى لا حقيقى تكوينى بخبر الثقة والصحيح.

ص: ٤٢١

١- (١). [س] لكن كفضيه خارجيه ليس هناك خبر حسن غير معارض بأدنى درجات التعارض إلا وقد عمل الفقهاء به مما يوجب الوثوق به ومعه ما يدرينا أنه حجّه منفرداً أو لأنه صغرى للخبر الموثوق به، وما فائده البحث فى كيفية حجّيته؟ [ج] بل هناك حسن لم يعمل به إما لعدم تحرير الفرض الفقهى المرتبط به فى كلماتهم أو لذكره فى باب لا يرتبط بالمسأله وما شاكل ذلك من العوامل التى لا- تجعل من الإعراض عنه معارضاً وموهناً له. بالإضافة إلى أنا فى صدد معرفه الوجه فى استناد الفقهاء الأقدمين له حيث لم تسبقهم شهره عمل كى يكون العمل به من باب الوثوق.

ومنهجياً لا بدّ أن يحزّر البحث بالشكل الثاني؛ لأنّ الدليل القائم على الحجّيه - كما سنرى - دلّ على الإلحاق الصغرى.

ولعلّ الوجه فى العمل بالخبر الحسن والقوى أنّ منطوق آيه النبأ يقصّر المنع على الفاسق، والفاسق هو المعلن للمعصيه والمجاهر بها [ كما هو فى الإصطلاح الشرعى ] ومن ثمّ يشمل بمفهومه الخبر الحسن والقوى.

و يناقش أنّ المفهوم إمّا العادل أو الثقة بقربنه التعليل الوارد فى ذيل الآيه، فإنّ هذا التعليل ينتفى فى صورته الوثوق، وعلى الأقلّ لا يمكن الجزم بصحة هذا الدليل ولا خطأه، لأنّ فى الآيه إشعاراً كحدّ أدنى بما ذكره الشهيد.

وأما الدليل على الإلحاق الصغرى فقد ذكرت فى مبحث الشهادات مسأله مسلّمه عندما يترافع خصمان عند القاضى فى قضيه وأقام المدعى البيّنه، فإنّ عداله الشاهد إنما يحرز بحسن الظاهر وعدم الفسق المعلن ما لم يחדش المنكر فى عداله الشاهد، فإنّ خدش فلا يكتفى القاضى عندئذ بحسن الظاهر. ومستند هذه الفتوى روايات جعلت حسن الظاهر أماره موضوعيه لمعرفة العداله.

ولازم هذه المسأله حجّيه الخبر الحسن والقوى بحسن الظاهر الذى جعله الشارع أماره موضوعيه.(1)

## توضيح المسأله

ولانضاح المسأله وأدلّتها لا بدّ من تقديم مقدّمات:

## درجات الإحراز لصفات الراوى

المقدّمه الأولى: ليس الفارق بين الخبر الصحيح والحسن والخبر

ص: ٤٢٢

١- (١). [س] لماذا لم يستدلّ بحسن الظاهر الذى يكتفى به فى عداله إمام الجماعه ومرجع التقليد؟ [ج] لأنّ هناك كلاماً فى كيفية إثبات عداله مرجع التقليد، وفى إمام الجماعه يكتفى بالظن بالعداله، بخلاف المسأله التى ذكرناها فإنها متفق عليه.

الموثوق به والقوى ماهوياً خارجياً وإنما هو تقسيم بلحاظ درجات الإحراز منه لصفات الراوى.

بخلاف الفارق بين الخبر الصحيح - مثلاً - والموثوق فإنه ماهوى؛ لأنّ الراوى فى الأول إمامى وفى الثانى عامى موثق، أما الحسن الذى هو الإمامى الممدوح فقد يكون فى زمانه من العدول والثقات إلا أنه خفى علينا كما فى إبراهيم بن هاشم الذى كان لفته ممدوحاً حتى اكتشف عدالته بل ظهر أنه من كبار الأجلاء.

فالصحة والمدح والإهمال هى درجات إحرازنا فى هذه الأزمان لصفات الراوى ومثله الموثوق والقوى والمجهول.

نعم، على بعض التقادير قد يصوّر الإختلاف ماهوياً ولكن الحاله العامه هى أنّ الإختلاف إحرازى.

### أصالة العدالة

المقدمه الثانيه: إنّ حسن الظاهر وإن كان أماره على العدالة فى الشاهد بالإتفاق، إلاّ- أنها مشوشه جداً فى كلمات الفقهاء والرجالين حيث تنوعت كلماتهم بين تعبيرات ثلاث: «أصالة العدالة» و«أصالة عدم الفسق» و«كلّ مسلم لم يثبت فسقه فهو عادل» مما أوجب النسبه إليهم بأنّ مبناهم أنّ كلّ مسلم عادل حتى يثبت العكس، حتى أنّ مثل السيّد الخوئى توقّف فى بعض توثيقات القدماء خشيه اعتمادهم على أصالة العدالة.

والصحيح أنه لا- يلتزم أحد بأصالة العدالة وقد سبرنا كلّ ما ذكر من شواهد من قبل المتأخرين على أنّ المتقدمين يبنون على أصالة العدالة ولم نجد ما تدلّ على ما نسب إليهم وإنما كلّ ما وجدناه هو اعتمادهم على حسن الظاهر فى التوثيق صغروباً، وقد صرّح بذلك صاحب الجواهر.

ويضمّ إليه استصحاب عدم الفسق فتكتمل الأماره الموضوعيه لا أننا نتمسك بأصالة عدم الفسق عند الشك من دون توقّف حسن الظاهر

وإنما مع وجود فقرات من حسن الظاهر واستصحاب عدم الفسق يتم البناء على العدالة أو الوثاقه.

### حسن الظاهر مغاير للعدالة

المقدمه الثالثه: إن حسن الظاهر مغاير للعداله حتى مع مثل تفسير السيد الخوئي لها بأنها عباره عن حسن السلوك والإستقامه فى جاده الشرع لا- الملكه، فالعلم بالأول لا- يعنى العلم بالثانى، وهو واضح بعد أن كان المراد من حسن الظاهر يخص استقامه السلوكيات التى من شأنها الظهور لا مطلق السلوك.

### أدله أماريه حسن الظاهر

بعد كل هذا ندخل فى الأدله على أماريه حسن الظاهر كأماره موضوعيه إحراريزه تعبيديه.

الروايه الأولى: موثقه عبدالله بن أبى يعفور

روى الصدوق فى الفقيه بإسناده عن عبد الله بن أبى يعفور، قال: قلت لأبى عبدالله (عليه السلام): بِمَ تُعْرَفُ عِدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ؟ فَقَالَ: أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّتْرِ وَالْعَفَافِ (وَكَفِّ الْبُطْنِ) وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ وَيُعْرَفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَايِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزَّوْنِ وَالرِّبَا وَعُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارِ مِنَ الزَّحْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالدَّلَالَةِ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ (أَنْ يَكُونَ سَائِرًا) لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَحْرَمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثْرَاتِهِ وَعُيُوبِهِ وَتَفْتِيشِ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ تَرْكِيئُهُ وَإِظْهَارُ عِدَالَتِهِ فِي النَّاسِ وَيَكُونُ مِنْهُ التَّعَاهُدُ لِلصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ إِذَا وَاطَبَ عَلَيْهِنَّ وَحَفِظَ مَوَاقِيئَهُنَّ بِحُضُورِ جَمَاعِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ لَا يَتَخَلَّفَ عَنْ جَمَاعَتِهِمْ فِي مُصَيِّلِهِمْ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَازِمًا لِمُصَيِّلِهِ عِنْدَ حُضُورِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، فَإِذَا سَيَّلَ عَنْهُ فِي قَبِيلِهِ وَمَحَلَّتِهِ قَالُوا مَا رَأَيْنَا مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا مُوَاطِبًا عَلَى الصَّلَوَاتِ مُتَعَاهِدًا لِأَوْقَاتِهَا فِي مُصَلَاةٍ فَإِنَّ ذَلِكَ يُجِيزُ شَهَادَتَهُ وَعِدَالَتَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَ

ذَلِكَ أَنَّ الصَّلَاةَ سِتْرٌ وَكَفَّارَةٌ لِلذُّنُوبِ وَ لَيْسَ يُمَكِّنُ الشَّهَادَةَ عَلَى الرَّجُلِ بِأَنَّهُ يُصَلِّي إِذَا كَانَ لَا يَحْضُرُ مُصِلاً وَ يَتَعَاهَدُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَ إِنَّمَا جُعِلَ الْجَمَاعَةُ وَ الْإِجْتِمَاعُ إِلَى الصَّلَاةِ لِكَيْ يُعْرَفَ مَنْ يُصَلِّي مَنْ لَا يُصَلِّي وَ مَنْ يَحْفَظُ مَوَاقِيتَ الصَّلَاةِ مِمَّنْ يُضَيِّعُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُمَكِّنْ أَحَدٌ أَنْ يَشْهَدَ عَلَى آخَرَ بِصَلَاةٍ لَأَنَّ مَنْ لَا يُصَلِّي لَا صَلَاحَ لَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) هَمَّ بِأَنْ يُحْرِقَ قَوْمًا فِي مَنَازِلِهِمْ لِتَرْكِهِمُ الْحُضُورَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ قَدْ كَانَ فِيهِمْ مَنْ يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ وَ كَيْفَ يَقْبَلُ شَهَادَةً أَوْ عِدَالَةً بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ جَرَى الْحُكْمُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ رَسُولِهِ (صلى الله عليه و آله) فِيهِ الْحَرْقُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ بِالنَّارِ وَ قَدْ كَانَ يَقُولُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ (١).

«بم تعرف» أى بَمَ تحرز.

«والدلالة على ذلك كله» يدل على أن العدالة أمر واقعى لا- تتحقق إلا- باجتناح المحرمات كلها، ويكفى حسن الظاهر وعدم بروز الفسق فى ثبوت عدالته. وبالتالى فقولنا «ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلاة» ليس شهادة مباشره على العدالة [ سواء فسرت بالملكه أو السلوك المستقيم. ]

«مواظباً» تمثيل لا حصر، أى أنه واحده من السلوكيات الصالحة البارزه منه، لا أن بدو الصلاح منحصر فيها، والعمده «ما رأينا منه إلا خيراً» أى ما برز منه إلينا سوى الخير.

الروايه الثانيه: صحيحه حريز

روى الشيخ فى التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن أبى أيوب الخزاز، عن حريز، عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى أَرْبَعِهِ شَهِدُوا عَلَى رَجُلٍ مُحْصَنٍ بِالزَّنَا فَعَدَّلَ مِنْهُمْ اثْنَانِ وَ لَمْ يُعَدَّلِ الْآخَرَانِ فَقَالَ: إِذَا كَانُوا أَرْبَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ يُعْرَفُونَ

ص: ٤٢٥

١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ٣٩١/٢٧ (كتاب الشهادات، الباب ٤١: ما يعتبر فى الشاهد من العدالة، الحديث ١)

بشهادته الزور أجزت شهادتهم جميعاً و أقيم الحيد على الذي شهدوا عليه، إنميا عليهم أن يشهدوا بما أبصروا و علموا و على الوالى أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق. (١)

جاء فيها «وعلى الوالى أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق» وهذا التعبير قد يوهم أماريه عدم الفسق المعلن فقط، ومن ثم أعرض عنها السيد الخوئى (قدس سره) وعمل بالروايات الأخرى.

ولكن الصحيح أن هذه الفقرة داله على أماريه حسن الظاهر وعدم كفايه عدم الفسق المعلن، بعد الالتفات إلى أن محيط الإنسان يبدأ بمحيطة الخاص الذى هو محيط أسرته، ويأتى بعده محيط خاصته وأصدقائه، ثم محيط محلته وقبيلته.

والذى يرجع إليه فى معرفه حسن الظاهر هو المحيط الثالث [ كما ورد فى الروايه السابقه ] فعندما لا يعرف فى ذلك الوسط بالفسق مع أنه يعاشرهم فهو يعنى أن سلوكه حسن؛ لأن معاشرته معهم على مستوى الظاهر. فإذا لم يلحظ فى ذلك الوسط [ فى سلوكيات هذا الإنسان الظاهره ] فسق معلن [ أعم من فعل حرام أو ترك واجب كأداء حقوق الناس ] فهو حسن الظاهر.

وأما معرفيته بعدم الفسق فى الوسط الأول والثانى فهو أخص من حسن الظاهر.

كما أن عدم معرفيته بعدم الفسق فى غير محلته وقبيلته [ ممن هو أجنبى عنهم ولا- يعاشرهم ] أعم من حسن الظاهر المطلوب الذى هو عدم ارتكاب الحرام المعلن مع اتصافه ببعض مظاهر الصلاح البارزه للناس فى ذلك الوسط.

ومثله فى الأعميه من حسن الظاهر عدم معرفيته فى الفسق فى

الأوساط التى لا يعيشها، كما لو اعتمد الشيخ الطوسى على حسن

ص: ٤٢٦

---

١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ٣٩٧/٢٧ (كتاب الشهادات، الباب ٤١: ما يعتبر فى الشاهد من العدالة، الحديث ١٨)

الظاهر فى راو من جيل آخر، فإنّ حسن الظاهر هذا [ إن صحّ التعبير عنه ] وعدم معرفيته بالفسق لا تعنى حسن الظاهر [ الأماره التى صار الإمام (عليه السلام) فى صدد تشريعها فى هذه الروايه حتى يكون مفادها أصاله عدم الفسق الأعمّ من حسن الظاهر. ] وإنما الإمام (عليه السلام) صار فى صدد تشريع عدم المعروفيه بالفسق فى الوسط الثالث، وهذا هو حسن الظاهر الذى يقبله مثل السيد الخوئى وغير أصاله عدم الفسق التى لا يقبلها ولا نقبلها نحن بل ولا أى أحد.

الروايه الثالثه: موثقه ابن أبى يعفور

روى الشيخ فى التهذيب والإستبصار بإسناده عن أبى القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن الحسن بن على بن فضّال، عن أبيه، عن على بن عقبه وذيبيان بن حكيم الأودى، عن موسى بن أكيل، عن عبد الله بن أبى يعفور، عن أخيه عبد الكريم بن أبى يعفور، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ وَالنِّسْوَةُ إِذَا كُنَّ مَسْتُورَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ مَعْرُوفَاتٍ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ مُطِيعَاتٍ لِلْأَزْوَاجِ تَارِكَاتٍ لِلْبَدَاءِ وَالتَّبَرُّجِ إِلَى الرَّجَالِ فِي أَنْدِيَتِهِمْ. (١)

جاء فيها: «إذا كنّ مستورات» أيضاً فى الوسط الثالث لا فى الأوساط الخاصه.

«من أهل البيوتات» إذا كان بيت كرامه وصلاح ومعروف بالتربيه.

«مطيعات للأزواج» قد يتخيل أنه فى الدائره الأولى إلا أنه لا مشكله؛ لأنه لم تتعلّق شهاده حسن السلوك على هذه الدائره وإنما هى قضيه واحده وعلامه من علامات حسن الظاهر تضم إلى سائر العلامات المتقدمه المرتبطه بحسن الظاهر فى محيط البيئه.

ص: ٤٢٧

١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ٣٩٨/٢٧ (كتاب الشهادات، الباب ٤١: ما يعتبر فى الشاهد من العداله، الحديث ٢٠)



إلى هنا قد انتهينا إلى أنّ حسن الظاهر أماره على العدالة وهو مورد اتفاق من الجميع، ومن ناقش [ كالسيد الخوئي ] في كلمات الأعلام أو أعرض عن روايه فلظنه أنهم يكتفون بأصالة العدالة وأصالة عدم الفسق.

ولازم هذا القول قبول الخبر الحسن والقوى لصغريين من صغريات الخبر الصحيح والموثق بأماره حسن الظاهر التعدييه المحرزه للموضوع وهو العدالة.

## عدّه ملاحظات

ولاكتمال البحث نلفت إلى جملة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: خلاف بين الفقهاء في كيفية تحقّق حسن الظاهر، هل هو بأربعة قرائن على الصلاح أو ثلاثة أو غير ذلك بالإضافة إلى عدم الفسق المعلن؟ ومثل هذا الخلاف لا يؤثر على ما نروم إثباته وهو أماريه حسن الظاهر كما هو واضح.

الملاحظة الثانية: على مستوى الممارسه الفقيهيه فمشهور الفقهاء عملوا بالخبر الحسن، وعمده مستندهم ما ذكرناه. هذا ونؤكد على أنّ من بينى على حجّيه حسن الظاهر في الشبهات الموضوعيه لا بدّ من البناء عليه في الشبهات الحكميه، والتفكيك بينهما ناجم من عدم تصور فذلكه المسأله.

الملاحظة الثالثة: إنّ مدرك حجّيه حسن الظاهر كأماره موضوعيه لا ينحصر بالروايات وإنما هناك بناء عقلائي على قبول تحقّق الظاهر فما ورد من روايات يكون إمضاءً لها.

الملاحظة الرابعة: بناءً على أماريه حسن الظاهر يتبلور الفرق بين الخبر الصحيح والحسن، فإنّ الأول من أحرز وثاقته وجداناً والثاني تعبداً فالفارق إحرازي لا صفتي ماهوي، ومثله الفرق بين الموثق والقوى.

ومع تبني هذا المبنى والفرق نكون في راحه في علم الرجال؛ لأنّ

المدح وإن لم يوصلنا إلى الصحه [لأنه ليس توثيقاً] ولكنّه يوصلنا إلى حسن ظاهر الرجل وبالتالي فهو ملحق صغرياً بالثقه.

ص: ٤٢٩

أشاره

والبحث وإن كان فقهيّاً [لارتباطه بالشبهه الموضوعيه فلا يقع في طريق الإستنباط] إلا أننا نذكره استطراداً، لشمول أدلّه حجّيه الخبر له.

عدم حجّيه خبر الواحد في الموضوعات عند القدماء

ويظهر من عبارات القدماء عدم حجّيه الخبر في الموضوعات، إلا أنّ الحليّ وآخرين بنوا على الحجّيه مع تفصيل، وفي عصرنا بنوا على حجّيته مطلقاً في الموضوعات.

المختار في المسأله

والحق الحجّيه مع التفصيل لا- مع الإطلاق، لأنّ بناء العقلاء [الذي هو أهمّ أدلّه الحجّيه] قام على اعتباره في الموضوعات الساذجه [على حدّ تعبير العلّامه] في قبال الموضوعات غير الساذجه بحيث تكون مدعاه للنزاع وإن لم يكن فيها نزاع فعلى إلاّ أنها صالحه لأنّ تكون موضوعاً قضائياً، فإنّ العقلاء في مثل هذه الموضوعات بنوا الإعتماد على خبرين وما شاكل، لا على خبر الواحد<sup>(١)</sup>، فالعقلاء يضيّقون وسيله الإثبات في الموضوعات التي تكون مدعاه للنزاع ولو بعيداً.

وهناك روايات متعدده تدلّ على حجّيه الخبر في الموضوعات، إلاّ أنها لا إطلاق فيها، بل ترجع إلى الموضوعات الساذجه.

ص: ٤٣٠

---

١- (١). [س] المعروف أنّ خبر الواحد يشمل حتى المستفيض فاكتفاء العقلاء باثنين لا يخرج عن خبر الواحد، ومن ثمّ يقع السؤال عن الفرق بين خبر الواحد والبينه في الشهاده. وفي تصوري أنّ الشهاده فيها إنشاء واعتبار. [ج] الشهاده خبر حسي من دون وساطه وبالتالي فخير الواحد يشمل الشهاده وزياده واعتبار العقلاء البيّنه في موارد التحاق اعتبار لخبر خاص وهو خير واحد حسي من دون واسطه متعدده. وهناك رأى يفسّر الشهاده أنها اعتبار وإنشاء يتحقق في قوله «أشهد».

بالإضافة إلى عموم أدلّه حجّيه خبر الواحد في الشبهات الحكميه للشبهات الموضوعيه. (١)

## تقريب المستمسك

بل يمكن القول [ كما ذكر في المستمسك في باب الإجتهد والتقليد ] أن أدلّه حجّيه الخبر تشمل أولاً الشبهات الموضوعيه ثم بالتبع الشبهه الحكميه؛ لأنّ الراوى عندما يروى «قال الصادق (عليه السلام)» فهو إخبار عن فعل جزئى خارجى، غايته أن هذا الفعل يترتب عليه أثر كلى.

ص: ٤٣١

١- (١). [س] إن صحّ شمول دليل الإمضاء الواحد لجعلين عقلايين - كما ذكرتم - وقبلنا أنّ هناك تقنيين، أحدهما لخبر الواحد في الشبهه الحكميه والآخر لخبر الواحد في الشبهه الموضوعيه في الجملة ولكن ما هي القرينه على أنّ الإمضاء لكلا الجعلين؟ إذ صرف العموم لا يكفى بعد أن كان في الدليل الشرعى نظر للسيره فانه لا عموم حينئذ كى يمكن التمسك به. ثمّ إنه لما كان الردع الجزئى متعلقاً فهلا- يمكن الأخذ بالعموم الشرعى واثبات حجّيه الخبر في الموضوعات مطلقاً حيث يعتبر رادعاً عن ذلك التفصيل والتضييق في السيره حتى يحصل التحاق والنزاع حينئذ قام الدليل الشرعى على ضروره البيئه. [ج] يمكن أن يكون الجعل والتقنين العقلائي فيهما واحداً إلا أنه مقيد في الشبهه الموضوعيه وهما مصداقان تكوينيان له. ويمكن أن يكونا جعلين إلا- أنهما يندرجان تحت جعل فوقانى والإمضاء إنما هو له، بل حتى لو قلنا إنّ الإمضاء للصغرى وهى الشبهه الحكميه فى بعض والموضوعيه فى آخر، فقد تقدم أنّ إمضاء الصغرى إمضاء للكبرى. والأدلّه الشرعيه الإمضايه للقوانين العقلائيه تاره تكون موازيه للقانون العقلائى بأن يكون موضوعها تكوينياً والمحمول شرعياً إلا- أنها ناظره لامضاء المحمول العقلائى. وأخرى يؤخذ الموضوع العقلائى موضوعاً فيها فتكون ممضيه له ولمحموله. ومثاله (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ومثال الأول خبر الواحد حجّه. وفي الحالين عموم الدليل وحده لا يصلح للتوسعه وإلغاء القيود العقلائيه فلا بدّ من موازنه اضافيه كى يدل على ردع الشارع عن قيد العقاء، وذلك لأنّ فى العموم جنبه الإمضاء فمزجها مع التأسيس - فى مساحه الردع والغاء القيد العقلائى - يحتاج إلى قرينه.

ولكن قد يلاحظ على هذا التقريب: أنّ الجارى فى التقنين العقلائى من أمارات فى الشبهات الحكميه وإن أمكن إرجاعها إلى شبهه موضوعيه ولكنهم لم يلاحظوا ذلك وافترضوا أنّ الأماره قائمه على الشبهه الحكميه، ومن ثمّ قُسمّ الأمارات إلى قسمين ولم يحرز أحد على التعميم إلاّ- بشاهد قوى، ولم يكتف أحد [ حتى سيّد المستمسك ] بالتعميم من أحدهما للآخر بما ذكر من التقريب.(1)

ص: ٤٣٢

١- (١). [س] التعميم المذكور من الشبهات الحكميه إلى الموضوعيه دون العكس؟ [ج] بالتأمل يتضح العكس فأصالة الطهاره مثلاً- [مع فرض كونها موضوعيه] يمكن تعميمها إلى الشبهه الحكميه كالكتابى [إذ لم يصل الفقيه إلى رأى قاطع بشأنه وأنه نجس أو طاهر] بنكته أنّ مآل الشبهات الحكميه إلى الشبهات الموضوعيه، فيتمسك بأصالة الطهاره فى هذا الكتابى وذاك الكتابى. نعم، هذه النكته فى التعميم غير نكته المستمسك؟ فإنّ نكته المستمسك خاص بالخبر وأنّ المخبر به فعل خارجى محتواه حكم كلى ولكنها قريبه منها. وذكر الأعلام أن لا عموم ولا إطلاق مع الشروط والقيود العقلائيه، فمع الشك فى أخذ قيد أو شرط عند العقلاء لا يمكن التمسك بإطلاق وعموم الدليل الشرعى لنفيه، نعم يمكن التمسك بالعموم والإطلاق لنفى القيد الشرعى المشكوك لا غير.

### الآراء فی المسأله

[ ١ ] البعض خصّ الجبر بالشهره العمليه دون الفتوائیه؛ لأنّ الفتوائیه ليست أكثر من الموافقه للخبر من دون إحراز لاستنادهم إلى الخبر [ إذ قد يكون استنادهم إلى نكات أخرى كالعوموم وما شاكل ] ومثله الكسر فهناك إعراض عن الخبر وهناك فتوى مخالفه للخبر من دون إحراز أنه لأجل توهين الخبر. ومن ثمّ يمكن أن يكون مستندهم الإعتقاد على أدلّه أرجح من الخبر الصحیح.

ومثل الشهره الفتوائیه وجود خبر في كتاب لم يكن في متناول طبقه من الفقهاء أو لم يعرف تتبعهم للخبر أو لأنه مندرج في باب لا يتناسب مع المسأله.

[ ٢ ] والبعض الآخر خصّ الجبر والكسر بالشهره العمليه عند القدماء أو بدايه المتأخرين دون من سواهم. وهذا هو الذي نعتمده بعد الإلتفات إلى أنّ الحديث في الجبر والكسر مرتبط بالسند لا بالمضمون والدلاله.

[ ٣ ] وثالث اختار العكس، حيث خصّ الجبر والكسر بشهره المتأخرين معللاً بأنهم أحذق وأثقب نظراً من المتقدمين.

[ ٤ ] ورابع بنى على الجبر والكسر مطلقاً.

### في جبر الشهره العمليه

الحقّ أن من بينى على حجّيه الخبر الموثوق به لا بدّ أن يقبل جبر الشهره خاصه من القدماء؛ لأنّ ممارستهم كانت أولاً وبالذات حديثيه ولا- يعتنون بالتفريع الصناعى، بالإضافة إلى قرب عهدهم سيما مع ما ذكرناه من تخريج صناعى للحجّيه وهو تراكم الإحتمال فإنّ عمل المشهور يوجب الوثوق من غير ترديد.

نعم، الشهره العلميه ذات درجات، منها ما تكون بنفسها جابره،

ومنها ما لا تكون بنفسها جابره، كما إذا لم نطلع على سعه دائره العمل ولكنه يبقى الإعتماد بهذا العمل المحدود كقرينه من القرائن التي تنفع في حصول الوثوق.

علماً أنّ فكره الجبر لا تعنى اصولياً حجّيه الجابر مستقلاً ومنفرداً على حجّيه خبر الواحد والظهور وإنما هو شبيه بحجّيه المرجح والموهن في باب التعارض، مما يكون له دور ودخاله في الحجّيه بنحو الشرط أو عدم المانع.

مع فرق بين البابين وهو أنّ المرجح والمانع شرط ومانع في الحجّيه في مورد تعارض الحجّيتين الإقتضائيتين، أما الجابر والكاسر فهو شرط وعدم مانع بلحاظ الخبر في نفسه.

### المناقشه في رأى السيد الخوئى (قدس سره)

ومما تقدّم لا معنى للإشكال من مثل السيد الخوئى على الشهره حيث أخذها على أساس أنها حجّه مستقله وناقش فيها.

فإنّ مسلك جمع القرائن لتحصيل الوثوق لا يتوخى فيه الإعتماد بالقرينه على أساس أنها حجّه مستقله كما لا يتوخى فيه على كون هذه القرينه قرينه منفرده تضمّ إلى ذى القرينه فتوجب حجّيته وإن كانت قد تكون كذلك. وإنما دور القرينه أنها تساهم في تصاعد الإحتمال وتراكمه وازدياد نسبته فتحقق شرطاً أو ترفع مانعاً عن ذى القرينه.

وبعبارة أخرى: القول بحجّيه الخبر الموثوق به وحجّيه الإطمئنان شبيهة بالإعتماد الذى يعتمد فيه على تجميع الظنون وتقديم الأقوى على الأضعف ومن ثمّ لا يعتمد على ظن بمفرده ويبحث في كلّ الظنون حتى غير المعتبره عند من يرى انفتاح باب العلمى.

بعد هذا نلاحظ على السيد الخوئى (قدس سره) أنّ البحث في جبر الشهره للخبر ليس كشرط وحيد يوجب الحجّيه.

ومنه يلاحظ عليه أيضاً أنه يرى حجّيه الإطمئنان وذكر استثناء

فى مصباح الأصول فى بحث الشهره وهو: «إلا أن يوجب الإطمئنان».

ومع مثل هذا المبني لابد أن يقبل الشهره جابره بمفردها أو كجزء من القرائن التى تنضم إلى الخبر وترفع من ضعفه.

إلا أن الملاحظ فى فقهه يرى أنه لم يعتمد الشهره إلا نادراً وفى كثير من الأحيان يطرحها بصوره التسالم فى حين أنه لا تسالم وإنما شهره. فتلخص [ بناء على حجيه الخبر الموثوق به ] الشهره العمليه للقدماء جابره للخبر.

### أدله جابريه الشهره وتقييمها

وقد يستدل أيضاً على جابريه الشهره بصحيحه عمر بن حنظله، حيث ورد فيها «خذ بما اشتهر بين أصحابك».

وهو حسن بمقدار المتيقن منها وهو أنها مرجح وشرط الحجّه فى مقام التعارض، ومنه يستأنس جابريه الشهره بعد أن عرفت تخريج حجيه الشهره وأنها ليست حجيه مستقلة وإنما شرط فهى تخلق مصداقاً للخبر الموثوق به.

وقد يستدل أيضاً بأن ضعف الخبر إن كان نتيجة ضعف الراوى ومجهوليته، فعمل القدماء بهذا الخبر يكشف عن توثيق القدماء له. وقد دأب بعض الرجاليين لملاحقه هذا النوع من العمل لكاشفيته عن توثيق مثل هؤلاء، ولا يخفى أن هذا التخريج ينهينا إلى تصنيف الخبر المنجبر بخبر الثقه.

والحق أن ديدن الرجاليين فى توثيق راوٍ [ مهمل أو مجهول ] عدم الإكتفاء بمجرد عمل القدماء بروايه واحده، وإنما مع تكرار عملهم بروايته المتعدده، ومع يخرجه عن جبر الشهره ويكون توثيقاً له، مثل ما ورد عن الشيخ الطوسى (قدس سره) أنه قد عملت الطائفه بروايات فلان فإنه وإن أفاد التوثيق إلا أنه ليس من باب جبر الشهره.



نعم، لا ينكر أنّ عمل الفقهاء بروايه ضعيفه يشكّل قرينه من قرائن توثيق الراوى، لا أنه توثيق مستقل يكتفى به فى التوثيق.

بل معنى الجبر يستبطن عدم وثاقه الراوى لا أنه يعنى ضعف الخبر وهو يجبره من باب أنه شرط الحجّيه لا من باب التوثيق للراوى وإلا لم يكن الخبر ضعيفاً.

### فى جبر الشهره الفتوائيه

فى الشهره الفتوائيه حيث إنه لم يُعلم استناد المشهور فى فتواهم هذا إلى هذا الخبر بخصوصه فهى ليست جابره بانفرادها وإنما هى قرينه ضعيفه تحتاج إلى ضمّ قرائن آخر حتى يحصل الوثوق.

ومعاناتنا مع الفقهاء القدماء أنّ كثيراً من شهراتهم فتوائيه لا- عمليه لعدم وجود كتب استدلاليه عندهم، حيث أنها كتب بين حديثيه وفتوائيه وقليلاً ما توجد كتب استدلاليه.

### إعراض المشهور عن الخبر الصحيح

إعراض المشهور عن الخبر الصحيح هل يوجب كسره أو لا؟

والسيد الخوئى (رحمه الله) نفى الكسر بعد أن كان يبنى على حجّيه خبر الثقة ولم يشترط فى حجّيته عدم الظن بالخلاف.

علماً أنّ الإعراض تاره عملى [ بمعنى أنهم نصّوا على عدم اعتمادهم على هذا الخبر ] وأخرى فتوائى [ لا يعلم أنهم التفتوا لهذا الخبر وأعرضوا عنه، أو التفتوا إليه ولكن لم يعملوا به لوجود معارض أقوى. ]

والشهره العمليه المخالفه تضرّ بالخبر الموثوق به؛ لأنها قرينه معاكسه منصّبه على تمرىض صدور الخبر، ومثلها الفتوائيه إلا أنها معاكسه بدرجة أقلّ من سابقتها؛ لأنها قد تكون مبتنيه على نكته اجتهاديه لا نوافقهم عليها.

وأما خبر الثقة فما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) تام فى الجملة لا بالجملة؛ لأنّ الشهره قد تصل إلى حدّ قريب من التسالم وفى مثل هذا الحال

تنبئ عن وجود خلل صغرى فى سند الخبر.(١)

هذا تمام الحديث فى جبر الشهره وكسرها للخبر الموثوق به والثقه. وقد تلخص:

[ ١ ] جبر الشهره العمليه للخبر الضعيف، بناء على حججه الخبر الموثوق بصدوره.

[ ٢ ] وهذا الجبر قد يحصل بها مستقلاً وقد تكون قرينه من بين قرائن أخرى لا بد من توفرها.

[ ٣ ] الشهره العمليه تصلح قرينه من قرائن توثيق الراوى ومن ثم فهى ليست عديمه الأثر بناء على حججه خبر الثقه.

[ ٤ ] الشهره العمليه تكسر الخبر الصحيح الذى يكون صغرى لحججه الخبر الموثوق به.

[ ٥ ] الشهره العمليه العظيمه قد تكشف عن وجود خلل صغرى فى سند الخبر.

[ ٦ ] الشهره الفتوائيه قرينه ضعيفه تساهم إلى جنب القرائن الأخرى فى تحصيل الوثوق.

### جبر الدلاله وكسرها بالشهره

تاره يرجع الجبر فى الدلاله أو الكسر فيها إلى الصدور [ كوجود كلمه فى الخبر ليست فى سائر الأخبار، فإن مثل هذا الجبر يرجع إلى صدور هذه اللفظه، كذا فى الكسر فإن إعراضهم عن العموم قد يرجع إلى صدور تخصيص لم يصل إلينا ] فهذا النوع يرجع بحثه إلى السابق.

وأخرى يكون الجبر والكسر للدلاله وقد تقدّم الحديث عنه فى

ص: ٤٣٧

١- (١). [س] لم لم تجعلوا الإعراض قرينه ضعيفه على الخلل فى الراوى بناء على حججه خبر الثقه؟ [ج] لأن الإعراض قد يكون لعامل غير ضعف السند كالشذوذ وأمثاله، بينما فى الخبر الضعيف لما لم يكن حججه إلا بوثاقه كل راوٍ راوٍ كانت الشهره قرينه ضعيفه على الوثاقه.

بحث حجّيه قول اللغوى فليراجع.

والمائز أنّ التصرف إن كان على مستوى اللفظ [ أى إحراز الألفاظ الصادره ] فهو القسم الأول، وإن كان على مستوى المراد [ التفهيمى والكبرى ] فهو القسم الثانى.

ص: ٤٣٨

إشاره

وسرّ ذكرها فی ذیل خبر الواحد أنّ مجرد إثبات الكبریات لا ینفع للأصولی [ بعد أن كان هناك علم إجمالي بوجود الدس مما یلزم الباحث إحرار الصغری ] ومن ثمّ التجأ البعض إلى الإسناد لهذه المشكله الصغریه.

والشیخ الأعظم عنون الشبهه وذكر مصادرها وهی روايات مذكوره فی أبواب صفات القاضی تصرّح بوجود الدس والكذب. ویبدو من ذكر الشیخ لهذه الشبهه أنه كان ینى سابقاً على هذه الشبهه فی الإسناد.

حلّ شبهه الدس

[ ١ ] إنّ الأخباریین جمعوا قرائن كثيره متنوعه على قطعيه ما فی الكتب الأربعة وبعض الكتب الأخرى، وهذه الشواهد صالحه لحلّ العلم الإجمالي بالدس. وهذه نتیجه هی الحد الأدنى لتلك الشواهد.

[ ٢ ] هناك شواهد أخرى [ غیر ما ذكره الأخباریون ] توصلنا إلى أنّ الأصحاب قاموا بجهد بالغ جداً فی تنقیه الروایات وغربلتها لعدّه مرّات [ مرّه فی عهد الإمام الصادق (عليه السلام) وثانيه فی عهد الإمام الرضا (عليه السلام) والإمام الجواد (عليه السلام) وثالثه فی بدايه الغيبه الصغری ورابعه فی آخر الغيبه الصغری. ] وقد كانت هذه الغربله بدعوه من الأئمه (عليهم السلام).

بل بمراجعه الشواهد يكاد يقطع الإنسان بضیاع بعض الروایات الصحیحه نتیجه تشزّدهم.

[ ٣ ] إنّ بالتدبر فی نفس القرائن [ التي ذكرها الشیخ لشبهه الدس ] یلحظ أنها مذئله بوجود التصفيه وفي فترات تاريخیه متعدده، وإنّ الروایات المدسوسه والرواه الكاذبه والكذابه ظاهره ومعلومه من قبل الأئمه (عليهم السلام).

ومرّه ثانيه نوّكّد على أنّ إثارتنا لهذا التنبيه مع أنه صغروي ورجالي، إنما هي للتأكيد على أنّ الأخذ بخبر الواحد والعمل به لا يحسم بمجرد إثبات حجّيته كبروياً ما لم تعالج هذه الأبعاد الصغرويه فيه.

ص: ٤٤٠

اشاره

إنّ من الضروري معرفه تقسيمات الحديث في علم الدرايه، فإنّ لها دوراً في معرفه الصغريات المعبره لخبر الواحد؛ إذ كثير من الشبهات التي نلاحظها في الوسط العلمي [ فضلاً عن الثقافي ] هو الغفله عن تلك الأقسام.

الضعيف والمدسوس

فمثلاً الضعيف بالمعنى الأخص يقابل كلاً من الخبر المعبر و المدلس ، في حين تصوّر البعض أنه في قبال المعبر فقط، مع أنّ الضعيف بالمعنى الأعم [ الشامل للمدلس وغيره ] هو يقع في قبال الخبر المعبر فقط.

والبعض الآخر أفرط وجعل الضعيف مساوياً للمدلس ، وهذا خطأ فاحش؛ لأنّ الضعيف [ في علم الدرايه ] هو ما لم تتوفّر فيه شرائط الحجّيه [ الذي غالباً يرجع إلى عدم إحرازنا للوثاقه كما في المهمل والمجهول والمرسل . ]

نعم، في بعض الموارد يكون الراوى فاقداً لشرائط الحجّيه كالضبط ولكن لا يعنى ذلك أنه كذب في هذه الروايه، بل حتى لو صرّح أنه كذاب وأنه أكذب البريه أو وضاع للحديث.

ومن ثمّ ليس المدسوس من وصف الراوى بأنه كذاب وإنما قامت قرائن على أنه خبر موضوع فيحكم عليه أنه مدسوس، وأما فيما عدا ذلك فإنه لا يوجب أكثر من التوقف في روايته.

فتلخص: إنّ الضعيف بالمعنى الأخص لا يعنى المدسوس وإنما يقابله ويقابل المعبر ، وكذا الضعيف بالمعنى الأعم لا يساوى المدسوس وإنما يشملها، وأنّ المدسوس لا يعنى أكثر من خبر حكم عليه بالدس لوجود القرائن، وإلاّ صرف كذب الراوى لا يلزم كون روايته هذه مدسوسه؛ إذ الكاذب قد يصدق. نعم، وصفه بالكذب يوجب التوقف في روايته.

مثال آخر: اصطلاح الصحيح عند المتأخرين يختلف عن الصحيح عند القدماء وقد غفل عنه الكثير من الأكابر، فإنه في اصطلاح القدماء [ كما ذكر الشيخ البهائي ] يعنى المعتبر ، وفي اصطلاح المتأخرين يعنى العدل الإمامى .

ونحن وإن كنا نفرّق الفرق إلا أنه لا نقبل الفارق الذى ذكره البهائي، بل هو الذى أوجب الغفلة عند الأخباريين حيث قالوا بصحة روايات الكتب الأربعة واعتبارها لشهادته مؤلفيها أنهم لم يذكروا فيها إلا الخبر الصحيح. وعند المحقق النائيني حيث جزم بصحة روايات كتاب الكافي، لشهادته الكليني بصحته، وأوجب ذهاب السيد الخوئي إلى صحة روايات كامل الزيارات وتفسير على بن ابراهيم؛ لأنهم صرّحوا بصحة رواياتهم.

فى حين أننا بالتتبع ورصد القرائن وجدنا أنّ اصطلاح القدماء [ بمعنى الأكثر استعمالاً وإن استعملوه قليلاً فى المعتبر ] يعنى الخبر الخالى من شبهه الدس فضلاً عن الحكم به، فىشمل كلاً من المعتبر و الضعيف بالمعنى الأخص. وإنما جاء الإصطلاح بهذا الشكل لقيام الطائفة بعملية الغربله والتنقيه للروايات، فاصطلحت على ما تبقى بالصحيح أى الخالى من شبهه الدس والتدليس. هذا وقد نوّهنا سابقاً إلى أنّ غالب استعمال القدماء للضعيف إنما هو الضعيف فى الجانب العلمى لا العملى.

## الرؤية المجموعيه

مثال ثالث: إنّ المنهج الصحيح هو التعامل مع الروايات برؤيه مجموعيه، فى حين دأب البعض العكس حيث يقيم كلّ روايه على حده، والحال أنّ التواتر والإستفاضه والوثوق وليد الرؤيه المجموعيه. والإختلاف فى ضابطه التواتر والإستفاضه لا يعنى إهمال هذه الرؤيه.

وهذه النظرة الأحادية لم تخصص الطريق وإنما تسربت إلى الدلالة أيضاً.

فالصحيح هو الإهتمام بالرؤية المجموعيه بعد دراسته كلاً روايه روايه على حده ولكن بعدها لابد من عطف النظر إلى ملاحظتها ككل.

والتواتر كما يعتمد على الجانب الكمي والكيفي لابد من الالتفات إلى عدم انحصاره باللفظي وإنما قد يكون تواتراً معنوياً وقد يكون إجمالياً [ الذي ابتكره صاحب الكفايه واختلف الأعلام في تفسيره. ]

واختلاف الروايات والطرق حسب صفات الراوى بديهى، فالمجهول له أقسام والمرسل له أقسام. ومن ثم لا معنى لمعامله كل ضعيف على أساس أنه فى منتهى الضعف؛ إذ من الضعيف ما يكاد أن يكون معتبراً بل نجدهم يعتنون حتى بتقسيم المعتر إلى درجات وليس ذلك إلا بُغية فتح الطريق أمام التواتر والمستفيض.

وبما تقدم يتضح هشاشه المقولات [ ومدى الجنايه فيها على التراث ] التى وردت فى شأن مثل المستدرک والبحار [ بأن جميع روايات المستدرک والكثير من البحار ضعيف، فلا- ينفعان ] حيث تبلور أنها تنفع فى تحصيل التوثيق والإستفاضه والتواتر بأقسامه، ولكن الغفله نشأت من الرؤيه والتعامل الأحادى التجزيئى مع الروايات.

والذى صار سبباً فى صدور مثل هذه المقولات وسبباً فى إهمال الكثير من الروايات، دعوى أنها ضعيفه، فكان ذلك وراء تضييع كثير من الحقائق وخفاء جمله من الأحكام.

ويتضح أيضاً أنّ عدم اعتماد الفلاسفه والمتكلمين على النقل فى العقائد [ بغض النظر عن فساد إطلاق المبنى كما تقدم ] فى غير محلّه؛ إذ الخوض فى النقل ضروره، لأنّ من لم يمنع التعبد الفقهي يمكنه تحصيله من التواتر المفيد للقطع، فكما أنه يتوخى العلم من



الأدلة العقلية القطعية كذا لا بد أن يتوخاه من النقل بالأولوية، مع الإلتفات إلى أن التواتر المعنوي يحتاج إلى مهاره وتضلع في الروايات وفقهها خاصة وأن بعض المفادات ربما لا تكون مصنفة في نفس الباب أو تحتاج إلى عارضه فقهيه قويه وإحاطه بالروايات.

وحتى من منع التعبد الفقهي فإن التواتر ينفع في كونه وسطاً برهانياً فلا بد من التضلع في النقل من أجل الوصول إلى معارفهم (عليهم السلام) العلميه.

بل حتى لو لم نقبل فكره الوسطيه، فإن ترتيب المقدمات في البرهان لا يتم إلا بعد الفحص والتنقيب واستفراغ الوسع واستقراء كافه الإحتمالات، وهو لا يتم إلا بمراجعته النقل حتى الضعيف فإنه على الأقل يعطى صورته احتماليه في البحث، ربما تغير من منحاه أو توسع له أفقه وتُلفِته إلى زوايا أو أدله جديده في المسأله.

## التنبیه الثامن: أدله حجّیه الخبر هل تشمل الجانب العلمی أيضاً؟

إنّ مطابقه خبر الواحد للواقع يخضع لعاملين: الصفات العملیه كالعدل والصدق فى الراوى، والصفات العلمیه كالضبط والثبت وخبرته فى الروایات. ومن المسلم تكفُّل الأدلّه [ أدلّه حجّیه خبر الواحد ] للجانب العلمی [ كعداله الراوى وصدقه ووثاقته ] وأما الجانب العلمی [ كخبرويته وضبطه ] فهل الأدلّه تشمله أو لا؟ فهذا تساؤل أثاره الشيخ عبدالكريم الحائرى والميرزا الآشتيانى (قدس سرهما). والظاهر من توثیقات الرجالیین [ حيث أنهم لا- یكتفون بالجانب العلمی كوثاقه الراوى بل یردفونه بالجانب العلمی كضبطه أيضاً ] أنّ الخبره العلمیه [ ولو بحدّ أدنى ] لا بدّ منها. (1)

وإثبات حجّیه الخبر فى الجانب العلمی بالأدلّه المتقدّمه ینفع فى مجال التمسك بالإطلاق بخلاف ما لو ثبتناه بالسیره فإنها دلیل لبی لا إطلاق فيه.

بالمقابل إنّ الحجّیه إذا كانت بالبناء العقلانى فلا یقتصر فى الترجیح بالصفات العملیه فى باب التعارض على خصوص ما ورد فى الروایات وإنما كلّ الصفات العلمیه ستكون مرجّحات وما ورد فى الروایات مجرد أمثله تشير إلى البناء العقلانى العام، وأما إذا كانت الحجّیه تأسیسیه فیقتصر على الصفات الوارده فى النص.

ص: ۴۴۵

۱- (۱). [س] ولكن لما كان الخبر عن حس فلا- یحتاج إلّا إلى حافظه وذاكره فالخبره المطلوبه ما هو حدّها وكيف ننظر لها، نعم النقل بالمعنى یحتاج إلى خبره. [ج] نحن لا- نشترط شيئاً فى الجانب العلمی أكثر من توفر الآلیات التى لا بد منها فى كلّ اختصاص، مثلاً حفظ القرآن یحتاج إلى خبره فى مجاله ولا یکفى مجرد الحافظه والذاكره بل یحتاج إلى شیء من الإلمام بعلم التجويد والعربیه أيضاً حتى لا یحصل منه تخلیط، كذلك فیما نحن فيه لا یکفى صرف كونه عادلاً فى أفعاله أو لسانه مع حفظ جید وإنما لا بد من شیء من الفهم فى الحدیث والعربیه، خاصه مع السماح بالنقل بالمعنى.

والذى حدا بنا لإثاره هذا التنبيه [ بعد أن ذكرناه فى مطلع البحث عن خبر الواحد ] الإشاره إلى بُعد صغرى فيه وهى إن كثيراً من المتأخرين أغفلوا الجانب العلمى فى الراوى واقتصروا على الصفات العمليه، مع أن علماء الرجال آنذاك كانوا يتحركون على المحورين: محور العلم ومحور العمل. ومن ثم جاءت تقييماتهم على شكلين: شكل مرتبط بالصفات العلميه وآخر بالصفات العمليه. فلو دققنا مثلاً فى الطعن الرجالى على سهل بن زياد نلاحظ أنه مرتبط بخلل فى الرجل فى صفاته العلميه.

ولا- يخفى أن الحاجه إلى أصاله الضبط إنما نحتاجها فى حاله الشك فى صورته المتن أو السند وهى محدوده بالقياس إلى الصفات العمليه، فإن الشك دوماً موجود فى وثاقه الراوى وصدقه مما يجعلنا بحاجة مستمره إلى التوثيق.



## ٧. حجيه الظن المطلق

اشاره

ص: ٤٤٨



إنّ هذا البحث هو البحث في البديل عن الحجج الخاصه [ على فرض عدم تماميه أدلتها وعدم ثبوت حجيتها ] ففي تلك الحال تنتهي إلى حجيه الظن المطلق. وبالتأمل في كلمات القدماء نجد أنهم لا يريدون حجيه مطلق ظن المجتهد كيفما حصل وإنما الظن الحاصل من مناشئ وموازين خاصه.

وعليه فهذا البحث لكلّ من بنى على حجيه الظنون الخاصه تعليقي فرضي، ولكن من الضروري الوقوف عنده لوجود فوائد عامه مهمه في هذا البحث.

### من فوائد هذا البحث

التمييز بين الحكم الأصولي والحكم الفقهي جاء بصوره رائعه في كلمات المحقّق الإصفهاني [ حيث صوّر الحكم الأصولي محرزاً للحكم الفقهي وكاشفاً عنه وناظراً إليه، بينما الحكم الفقهي يفقد خاصيه الإحراز حيث يتعلّق بالفعل ليس أكثر. ]

ولكن في البحث عن الظن المطلق وخاصه في دليل الإنسداد تشار نكته أروع تُوسّع من مساحه الحكم الأصولي وتعمّمه إلى المحرز للحكم الأصولي أو الفقهي [ وهو ما عبّرنا عنه بترامي الحجج ] من قبيل جريان الإستصحاب في الحكم الأصولي، وملاك الأقوائيه في ترجيح الظن الأقوى على الضعيف. وقد جاءت هذه اللفته في كلماتهم بصياغات متعدّده من قبيل الظن على الظن.

**إشاره**

الأعلام قد بذلوا غاية جهدهم فى تنقيح هذا البحث فأقاموا على حجّيه الظن المطلق دلائل، رابعها هو المعروف بدليل الإسناد وسنقف عنده طويلاً بعد استعراض سريع لسائر الأدلّه.

**الدليل الأول: وجوب دفع الضرر المحتمل**

**إشاره**

وهو دليل قيم يستدلّ به فى العقائد وفى بحث الإجتهد والتقليد وفيما نحن فيه. و تقرّبه أنّ مخالفه المجتهد لما ظنّه [ من الحكم الوجوبى أو التحريمى ] مظنّه للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى فلأنّ الظن بوجوب شىء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبه على مخالفته أو الظن بالمفسده فيها [ بناء على تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد ] وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون.

**التحقيق فى الظن بالعقوبه الأخرى**

وقد علّق صاحب الكفايه على الكبرى بأنها لا تعتمد على التحسين والتقييح فقط [ كما تخيله العضدى ] لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما فتوجد أدلّه أخرى كالضروره الفطريه والطبعيه الغريزيه التى يشترك فيها الإنسان والحيوان.

فالكبرى مسلّمه، ولكن إلى حدّ ما حيث ناقش السيّد الخوئى فى إطلاقها حيث لا يسلم الكبرى فى الضرر الدنيوى فى الجمله.

كما علّق صاحب الكفايه (قدس سره) على الصغرى [ وهو بحث حساس بوّابه للبحث فى الأصول العمليه ] بأنّ الملازمه بين الظن بالحكم والظن بالعقوبه الأخرى ممنوعه، فإنّ صرف الظن بالحكم [ ولو لم يكن منجزاً ] لا ينتهى إلى الظن بالعقوبه، وإنما الملازمه بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبه عليها، لا بين مطلق المخالفه



والعقوبه بنفسها، وبمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به كى يكون مخالفته عصيانه.

ثم يتراجع صاحب الكفايه عن هذه الملاحظه بأن الظن بالحكم الشرعى [على الأقل] يلازم الشك فى العقوبه، فتتحقق صغرى الدليل. فإن ظن المجتهد وإن لم تثبت حجتيه ولا منجزيته إلا بعد إحراز الصغرى، ولكن لم يقد دليل أيضاً على عدم الحكم الواقعى ومن ثم سنشك فى العقوبه لعدم المؤمن لها.

ولا يخفى أن الأعلام قبلوا إشكال صاحب الكفايه وناقشوه فى تراجعه بأن مع وجود البراءه العقليه لا يشك فى العقوبه.

### التحقيق فى المسأله

ولتحقيق الحق نلفت الإنتباه إلى أمور:

[ ١ ] إن جملة من الأعلام لا يقبل البراءه العقليه ونحن أيضاً نمنع البراءه العقليه [ولكن بدليل يختلف عن دليل المحقق الإصفهانى والصدر، بدعى أن حقيقتها عقلائيته ترجع إلى العقليه ولم يعممها العقلاء إلى التقنين الشرعى، فلا بد من براءه شرعيه وإلا فالإحتياط، والتفاصيل لاحقاً فى بحث البراءه إن شاء الله] وعليه فيبقى تراجع صاحب الكفايه على حاله.

[ ٢ ] مع فرض فقدان الأدله الخاصه و وصول النوبه إلى الدليل العام [إذا كان بعض أدلتها قرآنيه وصريحه فى عموم الشبهات الحكميه] فهل من المعقول التمسك بالبراءه العقليه أو الشرعيه؟ لأن المفروض وجود شريعه معلومه يعدم موضوع البراءه العقليه والشرعيه إجمالاً. وليس هذا من باب منجزيه العلم الإجمالى، بل نتمسك بالعلم الذى هو موضوع لا- بمحموله الذى هو المنجزيه. (١)

ص: ٤٥٢

١- (١). [س] ولكن البيان فى قاعده «قبح العقاب بلا- بيان» يعنى الحجّه، والحجّه يعنى المنجز، فالرافع لموضوع البراءه تنجز العلم لا- ذاته. وأما التعبير ب-«الحجّه» فإن كان لتعميمه إلى الظن الخاص فنسأل أنه قبل التعميم كان العلم وبعد التعميم أصبح المنجز. ثم ما هو الإصرار على تصوير أن الرافع لموضوع البراءه هو العلم لا منجزيته. [ج] لا إصرار سوى أنه ورد فى النص هكذا حيث قال «بلا بيان» ولم يقل «بلا بيان منجز».

وهذا هو سرّ مقوله صاحب الكفايه من أنه لا دليل على عدم الشك، ولكن لا بدّ من التقييد بـ«اجمالياً»، كما قيدنا نفي العلم لموضوع البراءة عموماً وإجمالاً وذلك للتويه على أنه إذا امتثلت الأحكام المثبتة وانحلّ العلم الإجمالي لا يبقى علم بوجود شريعته فلا ينعدم موضوع البراءة فيمكن التمسك بها في الباقي حيث يكون الشك فيه بدوياً.

[ ٣ ] كيف صوّر الأعلام البراءة في ردّ كلام صاحب الكفايه (قدس سره) مع أنّ هناك تدافعاً بين قاعده «وجوب دفع الضرر المحتمل» وقاعده «قبح العقاب بلا بيان»، حيث يصوّر ورود الأولى على الثانيه [ لأنها بيان عقلي ] و ورود الثانيه على الأولى [ بأنّ المقصود من البيان هو العلم. ]

وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قدس سره) وجوهاً للحلّ من دون جزم، وإن كان الأعلام لا يبنون عملاً على التعارض اعتماداً على التسالم وما شابهه، ومعه كيف قدّموا البراءة بضرر قاطع ولم يعكسوا؟ وعلى الأقلّ كان المفروض أن يترددوا بعد أن لم يكن هناك وجه قاطع للتقديم. (١)

ص: ٤٥٣

١- (١). [س] أولاً: إذا قبلنا قاعده وجوب الدفع بياناً فهي بيان على متعلّقه [الضرر المحتمل] ومن ثمّ لم يتضح ورود قاعده القبح عليها. ثانياً: في النتيجة الأعلام قد انتهوا إلى عدم التعارض وتقديم البراءة ولو بالتسالم فلا معنى لترددهم هنا. ثالثاً: إنّ الإشكال نفسه يأتي على الآخوند الذي جزم بالملازمه فانطبق قاعده وجوب الدفع. [ج] أولاً: قاعده الدفع تنجز الواقع المحتمل، وقاعده القبح تقول إنه غير منجز ما لم يحصل علم بالواقع، فيبقى التدافع قائماً كما هو واضح. ثانياً: ما ذكره من وجوه للجمع هناك مثل إجراء قاعده الدفع قبل الفحص وقاعده البراءة بعدها لا ينسجم مع ما ذكره هنا، بخلاف ما ذكره الآخوند خاصه بالبيان الذي شيدنا به نظره. ثالثاً: ولكننا بالتصوير الذي ذكرناه لتشيد كلام الآخوند يتضح وجه عدم تردده في المقام.

فتبلور أنّ غايه ما يثبت بهذا الدليل هو مقدّمه من مقدمات الإنسداد فلا يثبت حجّيه الظن المطلق من دون ضمّ باقى مقدمات الإنسداد.

وذلك لأنّ القاعده تثبت ضروره تجنّب الضرر المحتمل فينتج ضروره الإحتياط فى غالب الفروع لا الظن المطلق، فلا بدّ من إبطال الإحتياط وسائر الطرق الأخرى كالأصول العمليه المثبتة وتقليد من قال بالإنفتاح حتى تصل إلى حجّيه الظن المطلق، وهذا هو دليل الإنسداد. (١)

والغريب من الأعلام الخدشه فى هذا الدليل مع أنهم يقبلوه دليلاً على مقدّمه من مقدمات الإنسداد كما سيأتى.

### التحقّق فى الضرر الدنيوى

وأما الضرر الدنيوى فقد علّق صاحب الكفايه عليه [ ١ ] بأننا وإن لم نكن أشعريه ولكن ليس شرطاً أن تكون المصلحه فى المتعلّق؛ إذ قد تكون فى التشريع ومن ثمّ لا ملازمه بين الظن بالحكم والظن بالضرر الدنيوى.

[ ٢ ] مضافاً إلى أنه لو سلّمنا انحصار المصلحه فى المتعلّق

ولكن لا نسلّم أنّ فى تفويت مصلحه الأحكام الوجوبيه مفسده، ولا

ص: ٤٥٤

---

١- (١). [س] ولكن بالبيان الذى ذكرتموه ينتج حجّيه الظن المطلق إذ به ينحل العلم الإجمالى ولا يبقى علم بوجود شريعته وإنما شك بدوى فلا حاجه إلى ضمّ باقى المقدمات. [ج] ينتج لنا الإحتياط فى الظن وإن شئت قل حكم العقل بضروره الإمتثال الظنى وليس هذا هو الظن على الحكومه لأنه يعنى حجّيه الظن بما هو طريق وكاشف عن الواقع بحكم العقل وهذا يختلف بفارق دقيق عن الإحتياط فى الظن جوهرأ وأثراً كما سنبيّن. [وسياتى من شيخنا الأستاذ فى المقدمه الرابعه عدم الفرق بين الظن على الحكومه والإحتياط فى الطرق، وسيشير هناك إلى الفارق الدقيق ويجب عنه.] المقرّر

نسلّم أنّ ارتكاب الضرر الدنيوي والمفسده في الأحكام التحريميه محرّم مطلقاً؛ إذ الضرر الذي يجب اجتنابه هو الضرر البالغ أو الإجتماعي النظامي. وقد تابع الأعلام صاحب الكفايه في إشكالاته.

ولكن يرد على الإشكال الأول أنّ غالب التشريعات مصالحها ومفاسدها في متعلقاتها؛ لأنّ الدليل العقلي والنقلي على إبطال مدعى الأشاعره يقتضى بنفسه كونها في المتعلقات غالباً.

ويرد على الإشكال الثاني أنّ التشريعات النظاميه [ سواء كانت وجوبيه أم تحريميه ] وإن ترتّب عليها الضرر الإجتماعي إلاّ أنه يعود في الأخير إلى الفرد ولو بوسائط، بل مع عدم عوده إلى الفرد إلاّ أنّ الإضرار بالمجتمع أيضاً حرام عقلاً ونقلاً «لا ضرر ولا ضرار»، كما أنه سيأتى في بحث «لا ضرر» أنّ الصحيح حرمة الإضرار بالنفس وبالغير كما عليه المشهور مطلقاً، لا مرتبه منه كما ذكر الآخوند والسيد الخوئي (قدس سرهما).

### تفويت المصلحه هل هو ضرر؟

وأما كون تفويت المصلحه ضرراً، فهو يرجع إلى أنّ التشريع الإلهي هل يتكفل إسعاد الفرد في الدنيا والآخره معاً أو في الآخره فقط؟ والتمرد على التشريع هل يسبّب شقاوه الإنسان في الدنيا أيضاً أو في الآخره فقط؟

وعندما ندقق في كلام صاحب الكفايه [ من عدم شرطيه وجود المصلحه في المتعلق ] نلاحظ أنه يرى أنّ التشريع يهتم بعمارته الآخره دون الدنيا إلاّ أنّ المعروف تقسيم التشريع إلى عبادات ثم ما يرتبط بعلاقه الإنسان بمجمعه.

وفي الأول أثبت الأدلّه وجود مصالح تبعيه تعود على المجتمع من قبيل (تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ) (١). وفي الثاني دلّ الدليل على أنّ مصلحتها في متعلقاتها، وأنّ التشريع فيها يؤمّن سعادته الإنسان في

ص: ٤٥٥

دنياه وآخرته. فالنتيجة أنّ هذا التقريب للملازمة تامّ في نفسه إلاّ أنه كسابقه لا ينتج لنا إلاّ مقدّمه من مقدّمات الإنسداد لا أكثر. هذا وإنّ الحديث في الكبرى والصغرى وإن جاء بطابع أصولي، إلاّ أنّ الوجه الآخر للبحث أو خلفيه البحث عقائديه؛ حيث إنّ التقريب [ بعد أن كان تاماً في نفسه على صعيد الكبرى والصغرى ] يصلح بياناً لضرورة الدين والتشريع. ومن ثمّ ليس البحث في الضرر الدنيوي بما هو ضرر دنيوي بحث لا صلة له بالأحكام الشرعيه كالضرر المحتمل من مواجهه حيوان مفترس فيبحث عن حرمة، وإنما يصبّ مصبّ الضرر الأخرى في صالح ضروره الدين والشريعه. نعم، الإستفاده من هذا الدليل أصولياً ينتج لنا نتيجة إثباتيه وهي ضروره الإلتزام بالتشريع.

ثمّ إنّ الدليل يثبت لنا أنّ الدين والشريعه ضروره بشريه حيث لا تستغنى عن الدين. وهذه الضروره غير الضروره عنه وإن فعل التشريع مفروض صدوره عنه تعالى وإن كان يترتب وجود الدين عليها إلاّ أنّ الحثيه مختلفه.

### **الدليل الثاني: رجحان العمل بالظن**

إنّ العمل بالظن عمل بالراجح وتركه عمل بالمرجوح وهو مما يقبحه العقل. وبالإلتفات إلى هذا الدليل يتضح أنه يثبت مقدّمه من مقدّمات الإنسداد [ وهي المقدّمه الخامسه. ]

ويؤاخذ عليه أنه لم يثبت ضروره الأخذ بالظن إذ لم يثبت المقدّمه الأولى [ وهي العلم بوجود أحكام شرعيه إلزاميه ] كذا لم يثبت المقدّمات الأخرى حتى تصل النوبه إلى المقدّمه الخامسه.

### **الدليل الثالث: ما ذكره صاحب الرياض**

لا شك في وجود أحكام إلزاميه في الشريعه يلزم امتثالها

والإحتياط المطلق فيها [ الذى هو مقتضى العلم ] ولكنه يعارض قاعده العسر والخرج المنفيين فى الشريعة، فالجمع بين حكم العقل بالإحتياط ودليل نفى العسر والخرج هو الأخذ بالمظنونات.

ويلاحظ عليه أنه كسابقه لا يثبت أكثر من مقدمه من مقدمات دليل الإنسداد، مضافاً إلى أن ما ذكره لا يوصل إلى حجيه الظن؛ لأن مقتضى الجمع هو الإحتياط فى المظنونات، وهو غير حجيه الظن بما أنه طريق معتبر، فإن الإختلاف بينهما جوهرياً وعلى صعيد الآثار كما سيتضح فى دليل الإنسداد، كما أنه لم يبين سرّ عدم جريان الأصول العمليه المثبتة والمفترغه.

#### الدليل الرابع: دليل الإنسداد

مقدمه فى بيان أهميه دليل الإنسداد وبيان عموم فائدته وأنه لا يتلخص بحدود ما استفيد منه فى بحث الإنسداد [ وهو حجيه الظن المطلق ] فإنه واحده من صغرياته وجزئياته وتطبيقاته. إننا وإن اخترنا حجيه الظنون الخاصه إلاّ- أن ذلك لا- يمنع عن الحديث فى دليل الإنسداد [ المثبت لحجيه الظن المطلق ] وذلك لوجود عدّه فوائد تترتب عليه، منها: تأمين دليل أصولى إضافى مع لحاظ أن ديدن أساطين الفن عدم الإكتفاء بدليل واحد فى المسأله سيما إذا كانت من المسائل الأم.

والجذر المنطقى لهذه العاده أن التعدّد [ مع فرض صحّه كلّ الأدله ] يكشف عن زوايا مختلفه للواقع، مما يفتح مجالاً لفرضيات أمتن وأكثر شموليه.

وأما مع خطأ بعض الأدله أو صوابه فى نفسه إلاّ أنه لا يثبت المطلوب ففائده تعدّد الأدله تتجلى أكثر.

إنّ دليل الإنسداد صار سداً ومانعاً عن كثير من الشبهات المعاصره التى استهدفت التراث، فإننا لو سلّمنا جدلاً بما ذكر من

شبهات فإنها لا تنتج رفع اليد عن الدين والأخذ بالطرق المعهوده

وإنما تنتج الإسناد فحجيه الظن المطلق.

وقد سبق منّا عرض مجموعه من هذه الشبهات فى بحث الظهور، التى حاولت [ عن قصد أو لا عن قصد ] القضاء على الطرق المعهودة فى عمله استنباط الحكم الشرعى، وقد أجبنا عنها، ولكن نضيف هنا أنّ تلك الطروحات لو تمت لا تنتج حجيه الاجتهاد الشخصى وتصويب كلّ الآراء؛ لأنّ النوبه تصل إلى الإسناد المنتج لحجيه الظن المطلق، بعد الإلتفات إلى أنّ المراد به الظن النوعى لا الشخصى، ومن ثمّ يبقى الإستنباط منوطاً بالنوع وبالتراث الذى خلفه السلف وبالطرق التى شيدها الأعلام.

ولكن مع كلّ هذه الفائده فأهميه بحث الإسناد أوسع من ذلك بكثير. وبيانه يتمّ عبر نقاط:

[ ١ ] إنّ الشارع كما لم يستحدث لغه لسانيه خاصه به فى خطابه مع الآخرين، كذا لم يستحدث لغه قانونيه خاصه به وإنما جرى على ما هو مرتكز قبل الإسلام، ومن ثمّ الخصوصيات والأقسام والأحكام الموجوده فى قانون الإسلام موجوده بعينها فى لغه القانون البشرى.

ولا يعنى ذلك أنّ الشارع أمضى كلّ القضايا القانونيه، وإنما المفردات التصوريه القانونيه هى التى جرى عليها الشارع، وأما على المستوى التصديقى فقد يمضى وقد يردع، بل قد يغيّر بعض المفردات التصوريه كما فى الحقيقه الشرعيه والصحيح والأعمّ.

[ ٢ ] إنّ ما جرى فى كلمات الأعلام من التعبير بالسيره العقلانيه وديدن العقلاء وبنائهم وارتكازهم يقصد منه التقنين العقلاني الذى فشى وانتشر وشاع. فالسيره صفه عرضيه للتقنين، ومراد الأعلام من السيره هو الموصوف الذى اتصف بهذا الوصف. ومن ثمّ لا بدّ أن تلحظ السيره كقانون لا كعاده مستمرله غير منضبطه.

كما لا بدّ حينئذ أن لا ينظر إلى بناءات العقلاء بشكل مجزء ومبعثر وإنما لا بدّ من دراستها ككلّ لمعرفة تناسبها وتسلسلاتها الهرميه؛ لأنّ القانون عباره عن منظومه متكامله.

[ ٣ ] بعد أن اتضح أنّ السيره قانون والقانون شريعه ومنظومه، وأنّ الشارع لم يستحدث لغه جديده على صعيد القانون وبموجب ما ذكرنا في نقطه [ ١ ] يظهر أنّ تنظيم العلاقه بين المنظومتين [ الشرعيه والعقلانيه ] يتمّ على اشتراك البنيه التحتيه والحجر الأساس لها وهو الأحكام العقليه النظرية والعملية البديهيّه، وأيضاً أنّ المنظومه الشرعيه في طول المنظومه العقلانيه وناظره لها، حيث لم ينسخ الشارع شريعه العقلاء وإنما أقرّها مع تهذيب وإضافه.

وعلاقه ثالثه بينهما هي الإنسداد، فإنه يشكّل رابطاً بين التقنين العقلاني والشرعي حيث أنه يوصلنا إلى إمضاء الشارع لتقنين العقلاء في موارد متعدده التي منها الظن المطلق.

ومنها: نظم الحكم ونظم القضاء العقلانيه، فإنّ الإنسداد يلعب دوراً في الكشف عن مطابقه الشارع وإمضائه لهذه القوانين شريطه عدم اصطدامها مع العمومات الشرعيه الوارده في مجال الحكم والقضاء.

ومنها: الجهاد الابتدائي حيث كانت واحده من أدلّته [ التي أقامها السيّد الخوئي (قدس سره) ] هي الإنسداد.

ومنها: ولاية المؤمنين العدول، فإنّ الإنسداد وسيط في إمضاء الشارع.

ومنها: باب النسب والأوقاف وغيرهما التي ورد فيها النص، إلا أنّ عدّه من الفقهاء اعتبروا مدرك العمل بالظن والشياع فيها هو الإنسداد الذي يكشف عن إمضاء الشارع لموازن العقلاء وأنّ الروايه تقرير وإمضاء لا تأسيس.

ومنها: لزوم إقامه الحكم حيث يستدلّ عليه [ من بين أدلّته ] بالإنسداد.

ومنها: باب الظنون الرجاليه، حيث أثبتوا حجّيه الموازين العقلانيه بالإنسداد الصغير.

هذا وإنّ كثيراً من سجلات الأعلام في هذه الحالات وغيرها ليس



فى حجّيه الإنسداد وعدمه وإنما فى أنّ مقدمات الإنسداد هل هى متوفّره أو لا؟ وفى كيفيه صياغه مقدمات الإنسداد.

وبتعبير أكثر وضوحاً إنّ الإنسداد هو ضابطه لمعرفة الإمضاء الشرعى فى مجالات تقنيته عقلائيه متعدّده ولا يخص الظن ويتبلور ذلك أكثر عند مطالعه مقدماته، ولكن الأعلام فى عرضهم للمقدمات خلطوها بصغرى مورد الظن.

ومن ثمّ سنعرض لهذه المقدمات بشكل سريع ثمّ نأخذ بفرزها وتقشيرها عن الصغرى ليتبلور كبرويه دليل الإنسداد.

ص: ٤٤٠

إشاره

يتشكّل دليل الإنسداد من مقدمات:

المقدمه الأولى: إنّ هناك علماً بالشريعة.

المقدمه الثانيه: باب العلم والعلمى إلى معظم أحكام الشريعة منسداً.

المقدمه الثالثه: إنّ العلم بالشريعة منجز عقلاً، وقد يعبر: إنا نعلم أنّ الشارع لا يرضى بترك تلك الأحكام.

المقدمه الرابعه: إنّ الإحتياط التام والبراءه الشرعيه والعقليه والأصول العمليه [ المثبتة والنافيه ] وتقليد من يرى الإنفتاح كلّها غير حجّه.

المقدمه الخامسه: يدور الأمر بين الأخذ بالظن أو مقابله. والعقل يحكم بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح.

ينتج حجّه الظن [ عقلاً أو شرعاً ] أو الإحتياط فى الظن.

بعد هذا العرض السريع نأخذ بعملية الفرز والتقسير كى نصل إلى مقدمات الإنسداد الكبرى.

ترميم المقدمات

أما المقدمه الأولى فلا بدّ أن تصاغ كالتالى: العلم بغرض شرعى مهم أو العلم بوجود أحكام شرعيه، ولا مبرر للحصر فى الثانى.

وأما المقدمه الثانيه فلا بدّ من ترميمها بانسداد الإعتبار الشرعى الواصل أعمّ من أن يكون أصولياً أو فقهيّاً.

وأما الثالثه فتكمل بأنّ العلم بالشريعة والغرض منجز أو عدم رضا الشارع بترك الأحكام والأغراض عمومّاً وخصوصاً.

وأما الرابعه فصياغتها الجديده هى إبطال الطرق والوظائف المذكوره فى المورد المطلوب إثباته.

و الخامسه تستبدل بتعين الأخذ بالقانون العقلانى المفروض فى

ذلك المورد.

## وجه اجراء التعديلات

وإنما أجرينا التعديل على المقدمه الأولى لأنّ الفقيه قد لا يعلم بالحكم وإنما يعلم بالأغراض [ المعبر عنه في كلمات أهل السنّه ] بالمقاصد أو روح الشريعة أو علّه الحكم أو فلسفه الأحكام ونعبر عنه بالعمومات الفوقانيه بالمعنى الثانى تميزاً له عن العموم الفوقانى فى الرائج الذى يمكن تطبيقه بسهولة على مصداقه، بينما المعنى الثانى فهو يحتاج فى تطبيقه وتنزله إلى تشريع وجعل لمصايقه [ أى يعلم بالتشريعات الفوقانيه ولا يعلم بتنزلاتها الشرعيه.

ثم إننا استبدلنا التعبير لضبط المسأله وعدم الوقوع فى خداع تلك التعبيرات التى قادت البعض إلى المصالح المرسله وأمثالها، فى حين أنّ تعبيرنا يعنى أنها تشريع ولكنّه من قسم التشريعات الدستوريه.

فلا بدّ للفقيه من تحديد العمومات الفوقانيه فى كلّ باب ومن تشخيص الآيات والأحاديث النبويه المرتبطه بكلّ باب كى تأتى عمليه الإستنباط سليمة.

بعد كلّ هذا يعرف أنّ الإنسداد يصلح وسيله كشفٍ عن إمضاء الشارع لتقنينات العقلاء التى هى تنزلات للعمومات الفوقانيه.

كما أنّ وجه التعديل على المقدمه الثانيه أصبح واضحاً بعد أن عُرّف إمكان الإستفاده من دليل الإنسداد فى المجال الفقهي أو فى مسائل اصوليه غير الظن المطلق أو فى باب الرجال.

والمقدمه الثالثه هى أساساً لأجل بيان التنجيز عقلاً أو شرعاً بأن يكون هناك علم آخر غير المذكور فى المقدمه الأولى [ وهو العلم بعدم رضا الشارع بترك الحكم أو الإهمال فى الأحكام ] ومن ثمّ فسعتها وضيقها تابعه للمقدمه الأولى، وحيث قد وسّعناه فلا بدّ من توسعه المقدمه الثالثه.

ويمكن صياغتها بصياغه شرعيه أخرى وهو أنه يلزم من ترك

امتنال الأحكام محاذير لا يرضى بها الشارع كالخروج عن الدين أو الهرج والمرج [ كما فى ترك القضاء والقصاص ] ومن ثم كانت واحده من أدله الفقهاء على لزوم إقامة الحدود فى عصر الغيبه هو دليل الإنسداد بالصياغه هذه للمقدمه الثالثه.

وأما المقدمه الرابعه [ والتي مضمونها إلغاء سائر الحلول القانونيه - أصوليه كانت أو فقهيه - عدا حلّ واحد كالظن فى مسأله حجّيه الظن المطلق ] فلا- تخفى وُغوره هذه المقدمه؛ إذ تفرض على الفقيه الإحاطه والتضلّع بكلّ القوانين المحتمله التى قد تكون موزّعه على أبواب مختلفه وذات درجات مختلفه، فيحتاج الفقيه إلى خبره عميقه فى الحلول القانونيه والمعادلات الفقهيه، وهذا ما يفتقده الكثير، بالإضافة إلى ضروره استحضاره للشرائط العامه كشرائط التكليف وشرائط العقود.

كما لا بدّ من التفاته إلى العمومات الناهيه وشرائط المنع العامه كحرمه الربا وعدم الغرر فى المعاملات ودرء الحدود بالشبهات، وربما تفوق هذه العمومات على العمومات السابقه فى الأهميه.

مع الإلتفات إلى أنّ بعض العمومات الفوقانيه قد تنصوى تحتها جعل نازل من دون أن يظهر منها هذا التنزيل الجعلى [ لتباين بعضها مع البعض ظاهراً. ]

هذه اللفطات وأمثالها لا بدّ من مراعاتها وهو لا يكون إلّا مع التضلّع والخبره العاليه فى الفقه.

بعد كلّ هذا نكرر ثانيه صياغه المقدمه الرابعه للإنسداد الكلى بإلغاء كلّ الإعتبارات الشرعيه الأخرى سواء كان أصولياً أم رجالياً أم فقهياً عدا الخيار المذكور فى المقدمه الخامسه [ والذي هو الإعتبار العقلانى ] فيكتشف إمضاؤه شرعاً ببركه هذا الإنسداد.

## التحقيق فى المقدمه الأولى

صاحب الكفايه (قدس سره) [ ككثير من المحققين ] ادعى انحلال العلم الإجمالي الكبير [ العلم بوجود تكاليف وأحكام شرعية ] بالعلم الإجمالي الصغير [ وهو العلم بوجود أحكام في الروايات الواصلة إلينا المدونه في الكتب الروائية ] إذ لا علم بالتكاليف وراء هذا العلم.

ومع انحلال العلم وتبدل المقدمه الأولى لا تتوفر باقى المقدمات [ التى أهمها إبطال الإحتياط من خلال لزوم الحرج واختلال النظام ] إذ لا يلزم كل ذلك من الإحتياط فى الأخبار.

والسيد الأستاذ الروحانى (قدس سره) شيد هذه اللفته بيانٍ يخرج به كلام صاحب الكفايه (قدس سره) عن مجرد الدعوى إلى كلام رصين متين (1) و انتهى إلى أنّ دعوى العلم الإجمالي ثم وجوب الإحتياط لا ينهض على إثبات حججه الخبر بالمعنى المطلوب فى باب الحججه من صلاحيته لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات وسائر وجوه التأليف الدلالى بين الأدله (2).

فالتجيه واحده، سوى أنه لا بدّ من علاج بعض الإشكالات:

[ ١ ] الإشكال بالفرق، حيث إنّ الدليل الخاص صالح لتقييد المطلقات وتخصيص عمومات الكتاب والأحاديث النبويه المتواتره، بخلاف ما إذا لم يكن بحججه.

والجواب: بل يمكن حتى مع الإحتياط المزبور لوجود علم إجمالى بصدور مخصصات لعمومات الكتاب والأحاديث النبويه، ومثل هذا العلم يسقطها عن الحججه ولا بدّ من الإحتياط ولا يكون إلاّ بالتأليف بينها وبين الأخبار المقيده (3).

ص: ٤٦٤

١- (١) . منتقى الأصول، ج ٤، ص ٣١٣ و ٣١٤

٢- (٢) . منتقى الأصول، ج ٤، ص ٣١٤

٣- (٣) . [س] ولكن إذا كان العام إلزامياً فالإحتياط يقتضى التمسك به لا تخصيصه بالخبر الدالّ على الترخيص. [ج] هذا صحيح لو كان العلم الإجمالى هو العلم بوجود أحكام فى الواقع فى مورد الأخبار، أو بتعبير آخر: العلم بالحكم فى مورد الأخبار بلحاظ الواقع، ولكن المدعى ليس كذلك، وإنما العلم بالحكم فى الأخبار بلحاظ قناه الأخبار. والإحتياط فى مثله لا يكون إلاّ بما ذكره السيد. وهذا بالضبط نظير ما يقوله الأخباريون من أنّ الحكم لا قيمه له من نفسه ما لم يكن من قناه الخبر وصادراً من فم المعصوم (عليه السلام)، فلا علم بالحكم فى غير هذه الصوره، إذ الخبر وصدوره من فم المعصوم (عليه السلام) له موضوعيه. وعليه فالعلم الإجمالى الصغير هو العلم بوجود أحكام من قناه الخبر وهذه الأخبار التى يبلغ عددها عشره آلاف مثلاً تصيح بالتأليف ألفين فقناه الخبر هى المحصل من هذا التأليف، بخلاف ما لو كان العلم متعلقاً بوجود الأحكام فى الواقع فى مورد الاخبار ودائرتها فإنّ كفيه الإحتياط ستأخذ لوناً آخر حينئذ.

[ ٢ ] إن مقتضى الإحتياط العمل بالأصول المثبتة فى مورد الروايات المرخصه.

والجواب: هناك علم إجمالى بصدور أخبار فى موردها يوجب سقوطها عن الحجّيه.

والحقّ قبول دعوى صاحب الكفايه (قدس سره) [ من انحلال العلم الكبير بالعلم الصغير ] ويكفى فى الدليل على ذلك إجماع الإماميه العملى على الإقتصار على الأخبار وإجراء البراءه فى ما عداها، حتى الشيخ الذى أنكر الإنحلال يجرى البراءه بل وحتى فى الخبر الضعيف.

بالإضافه إلى أنّ إشكال الشيخ على الإنحلال لو تمّ يرد حتى على القول باعتبار الظن الخاص، لأنّ صرف اعتبار الظن لا يكفى فى انحلال العلم ما لم يتطابق المعلوم الصغير مع المعلوم الكبير وقد نفاه الشيخ.

ولكن تختلف مع الآخوند فى نفيه العسر والخرج واختلال النظام فى الإحتياط [ لوضوح وجوده فى المعاملات بالمعنى الأعم ] بل امتناعه؛ إذ ليس من المعقول إقامه النظام الإجتماعى بكلّ حيثياته على الإحتياط واستبدال القانون به.

وأما فى العبادات فيمكن القول بانتفاء الحرج الشخصى، إلا أنّ تعميمه [ بحيث يصبح ظاهره عامه فى أوساط المكلفين ] يوجب العسر والخرج النوعى، وهو منفى فى الشريعه كما سنبين.

كما يلاحظ على السيد الروحاني (رحمه الله) أنّ تحديد قدر الأحكام الواصلة لا يمكن أن يتمّ من خلال التأليف بين الأخبار؛ لأنه بعد فرض عدم اعتبار الظن الخاص والعام لا ينفى للتأليف شرعيه، فيكف نرتكب التخصيص مع أنّ العام يصدق عليه أنه خبر في كلّ دائرته؟ لولا- أنّ الخاص أقوى ظناً، وصرف الإحتياط ومنجزيه العلم لا تكفي في تقديم الأقوى ما لم نثبت جميعاً بالإسناد، ومن ثمّ لا بدّ من مراعاة الإحتياط في العام سيما إذا كان مثبتاً.

بل حتى في عمومات القرآن مقتضى الإحتياط العمل بها إذا كانت مثبتة، لأنّ العلم الإجمالي غايه ما ينتج هو سقوط ظهورها عن الحجّيه الخاصه، والإحتياط عسر فلا بدّ من الإسناد وحجّيه الظن المطلق. (1)

ولكن قد يقال: بأنّ هناك فرقاً بين الإحتياط في المسأله الأصوليه والإحتياط في المسأله الفقهيه وصاحب الكفايه (قدس سره) يريد من الإحتياط الأول، وهو لا يوجب الحرج واختلال النظام وبه نستغنى عن دليل الإسناد.

والجواب: نقبل إنه فرق إلاّ أنه لا يكفي في إثبات الإحتياط الأصولي وإنما لا بدّ من ترتيب جمله من مقدّمات الإسناد أولاً حتى يثبت هذا الإحتياط.

وسنبيّن ضروره ترتيب مقدّمات الإسناد على المسأله الأصوليه قبل ترتيبها على المسأله الفقهيّه.

ص: ٤٦٦

١- (١). [س] ولكن لا- يمكن القول بانحلال العلم الإجمالي الصغير بالعلم الإجمالي الأصغر بعد التأليف كما هو الحال عند القائل بالحجّيه الخاصه والعامه فإنه يرى الإنحلال بما يصل إليه من أحكام وهي هي من حيث القدر كالأحكام بعد التأليف، وفي مثل هذه الحاله مقتضى الإحتياط فيها هو العمل بالمشبّات وهو ليس بعسر وهو عين نتيجه الحجّيه الخاصه للظن أو العامه؟ [ج] يمكن قبول الإنحلال المذكور كما لا كيفاً، لأنّ الإحتياط في الدائرهِ الصغرى في المعاملات عسر ومتعذر وليس حاله حال ما لو ثبت حجّيه الظن الخاص والعام، فإنّ النتائج ستكون مختلفه وإن كانت متقاربه في القدر إلاّ أنّ العسر والحرج مفقود فيها دون ما إذا كان من خلال الإحتياط.

## التحقيق في المقدمه الثانيه

وهي دعوى انسداد باب العلم والعلمى ولكن بينا حججه الظن الخاص [ كبروياً وصغروياً ] حيث عالجتا شبهه الدس [ كما سبق في تبييهات خبر الواحد ] وأثبتنا حججه الظن الرجالي حيث عالجتا شبهه الإنسداد الرجالي بل آمنا بانفتاح باب العلم في الرجال، خلافاً للشيخ حيث يظهر منه التوقف في حججه الخبر صغروياً لشبهه الدس، وهو وإن أجاب عنها ولكن يبدو من مسلكه وكيفيه استدلالاته الفقيهيه وعنايته بتصوير دليل احتياطي، أنّ في نفسه شيئاً.

## التحقيق في المقدمه الثالثه

### اشاره

وهي دعوى تنجيز العلم الإجمالي الموجود في المقدمه الأولى.

والمحقق العراقي يذكر أنّ هذه المقدمه تؤثر مباشرة على رسم النتيجة، [ هل هي الظن بنحو الكشف أو الحكومه ] وبقاى المقدمات كالمعدّه، ببيان أنه إذا اعتمدنا على المنجز الشرعي فالظن حجّه من باب الكشف، وإذا اعتمدنا على المنجز العقلي فالنتيجه حجيه الظن عقلاً أو التبعض في الإحتياط ومع اعتمادنا عليهما معاً فالنتيجه تتبع أشرف المقدمتين [ وهي حجيه الظن من باب الكشف. ]

وما ذكره يأتي في المقدمه الثالثه للإنسداد الكبروي، فإنّ المعلوم في المقدمه الأولى [ الذى هو الجعل فوقانى ] إما أن يكون عقلياً أو شرعياً، والأول ينتهي في تنجيزه إلى حجيه الإعتبار العقلاني، والثاني تنجيزه قد يقتضى الحجيه الشرعيه وقد يقتضى الحجيه العقلانيه. ولا يخفى أنّ الصياغه الكبرويه تساهم في تقييم صياغه مقدمات الصغرى [ حجيه الظن المطلق ] وكشف المغالطات إن كانت؛ إذ الأعلام انتهوا إلى حجيه الظن شرعاً أو عقلاً من دون أن يثيروا احتمال كونها عقلائيّه ممضاه.

## آراء الأساطين في هذه المقدمه



إنَّ صاحب الكفاية نفى تماميه المنجَز العقلي للعلم الإجمالي الموجود في المقدمه الأولى، لمبناه من سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز مع الإضطرار إلى بعض أطرافه مطلقاً [ معيناً كان أولاً، سابقاً كان على العلم أو مقارناً أو لاحقاً ] وذلك لأنه يرى أنَّ العلم الإجمالي علّه للتنجيز [ خلافاً للشيخ والمحقّق النائيني (قدس سرهما) ] فهناك تلازم بين الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه، ففي أى مورد لا تجب الموافقه القطعيه لا تحرم المخالفه القطعيه [ وتابعه في ذلك المحقّق الإصفهاني (قدس سره). ]

وفيما نحن فيه بمقتضى المقدمه الرابعه الآتيه لا- يجب الإحتياط التام فلا تجب الموافقه القطعيه، فلا يمكننا البناء على منجزيه العلم الإجمالي وحرمة المخالفه القطعيه.

والمحقّق العراقي اختار عليه العلم الإجمالي للتنجيز فيما إذا كان الإضطرار إلى غير المعين، بخلاف ما إذا كان إلى معين، فإنه يسقط فيه عن التنجيز إذا كان مقارناً دون ما إذا كان متأخراً.

وفيما نحن فيه لمّا كان الإضطرار معيّن المورد ومقارناً للعلم، كان العلم ساقطاً عن المنجزيه العقليه فتتخصر بالمنجزيه الشرعيه على مبنى المحقّق العراقي (قدس سره).

وأما الشيخ والمحقّق النائيني فاختارا التوسط في التنجيز [ بمعنى اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز في وجوب الموافقه القطعيه وعلّيته في حرمة المخالفه القطعيه ومن ثمّ إمكان التفكيك بين وجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه. ]

فظهر أنّ الخلاف في عليه العلم واقتضائه إنما هو في وجوب الموافقه القطعيه، وإلا على مستوى المخالفه القطعيه فهناك اتفاق على العليه.

ولكن الظاهر من العلامه المجلسي و المحقّق القمي (قدس سرهما) خلاف ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره)، بل قد يظهر ذلك من الآخوند في تنبيهات القطع، والتفاصيل إلى وقتها.

وفيما نحن فيه لا- يسقط العلم عن المنجزيه في المخالفه القطعيه بعد تعدد الإحتياط والإضطراب الناشئ من اختلال النظام وما شاكل.

والحق أنّ العلم الإجمالي المذكور ليس علماً وجدانياً وإنما هو مجموعه علوم لأننا نعلم في كلّ باب بل في كلّ مجموعه مسائل بوجود حكم أو أحكام في الأخبار المترابطه بها، ومن ثمّ فطُرُو الإضطراب لا يصطدم مع العلم الواحد كي يحيل كلّ النتيجة على مبناه.

بل حتى لو حصل الإضطراب في كلّ باب إلى موهوماته ومشكوكاته [ لعدم إمكان الإحتياط فيها ] لا ينتفى العلم في الباقي، وإنما يبقى العلم بوجود أحكام إلزاميه في مظنونات كلّ باب، فالنتجيز باق على حاله على كلّ المباني. (1)

بالإضافه إلى أنّ ما ذكره المحقق العراقي من أنّ الإضطراب فيما نحن فيه إلى المعين وهو الموهومات، وبالتالي رتب عليه انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن المنجزيه في غير محلّه؛ لأنه لا- مبرر لتعيين الإضطراب في دائره الموهومات دون المظنونات سوى مقدّمات الإنسداد التي تعين قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

فالتعين آتٍ من دليل الإنسداد فمثل هذا الإضطراب على المعين

ص: ٤٦٩

١- (١). [س] ما دام أنّ هناك علماً إجمالياً في مظنونات كلّ علم فحق الجواب تاره: بأنّ المعلومات متعدده ودائرتها أوسع من دائره الإضطراب ومن ثمّ حتى إذا خرجت المشكوكات والموهومات يبقى علم إجمالي حقيقي بوجود أحكام في المظنونات فهو منجز، بل لا داعي حينئذ لإثارة تعدد العلم إذ العلم الإجمالي بالأحكام موجود في ما عدا رقعته الإضطراب لنكته تعدد المعلوم. وأخرى تعدد العلم تبعاً لتعدد المعلوم والإضطراب وإن كان في كلّ علم ولكن يبقى المعلوم في كلّ علم أوسع دائره من الإضطراب. وما ذكرتموه قبل هذا الجواب من تعدد العلم يصلح مقدّمه لجوابكم لا جواباً مستقلاً كما يبدو منكم. ثم بعد فرض وجود علم إجمالي في المظنونات ومنجزيته ينتج الإحتياط في المظنونات وهو غير عسر، لا حجّيه الظن. [ج] صحيح ولكن بعدما يثبت التنجيز شرعاً لا أثر للتنجيز العقلي كما سنبين.

متأخر رتبه عن العلم الإجمالي ومثله لا يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز كما صرح (قدس سره).

وقد اتضح تماميه منجزيه العلم الإجمالي عقلاً.

### المنشأ الشرعي لتنجيز العلم الإجمالي

قد ذكرنا أنّ المقدمه الثالثه مبنيه على دعوى تنجيز العلم الإجمالي الموجود فى المقدمه الأولى، ومنشأ تنجيز هذا العلم إما عقلى أو شرعى. وللشرعى منه صياغات:

[ ١ ] إنّ الشارع لا يسوّغ إهمال الشريعة؛ لأنه خروج عن الدين.

[ ٢ ] الإجماع القطعى على عدم إمكان إهمال الأحكام الشرعيه. ودليل الإنسداد وإن لم يكن محرراً فى كلمات المتقدمين إلا أنه يكفى الإجماع التقديرى القطعى فى ما نحن فيه.

[ ٣ ] إنّ مذاق الشارع فى التعامل مع الشريعة ليس على أساس الإحتمال، وإنما امتثال كلّ حكم بعنوانه لا يمعنى قصد الوجه.

[ ٤ ] دعوى اتحاد مرحله الفعلية والتنجيز [ كما هو مبنى المحقق الإصفهاني (قدس سره) ] وسيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى.

ونلقى الضوء فى هذا المقام على تلك الصياغات تبعاً.

### الصياغه الأولى

لزوم الخروج عن الدين بالبناء على عدم منجزيه التكاليف المعلومه بالعلم المذكور فى المقدمه الأولى، حيث يرجع إلى إنكار نفس التكليف.

وحدیث الأعلام ليس فى صّرف الترك العملى [ الموجب للفسق أو غيره ] وإنما حدیثهم فى الإهمال والترك [ المستند إلى البناء على عدم التكليف ] بقريته أنّ هذا الخروج يحصل بسبب الإستناد إلى البراءه وأمثالها المنتج للبناء العملى على عدم التنجيز والمسؤوليه.

ومن الواضح أنّ العلم فى هذه المقدمه يختلف عن العلم فى المقدمه الأولى بوجود تكاليف وعقوبات تترتب على إهمالها؛ إذ العلم

هنا هو العلم بشدّة اهتمام الشارع، نظير حرمه الزنا وتشريع الجلد على ممارسته فإنه يؤكّد حرمه الزنا، كذلك تشريع الرده وتسجيل العقوبه عليها، مع أنها عملاً ليست أكثر من الترك للتكاليف المشرّعه والتي سجّلت عقوبه عليها. كذا ما نحن فيه هناك تشريع معلوم وراء العلم بالتكاليف وهو حرمه إهمال الشريعة ككلّ الذي ينتج تشريع الإحتياط الشرعى والتنجز الشرعى.

وبعبارة مختصرة: إنّ الشارع لم يكتف بتسجيل العقوبه على كلّ حكم حكم، حتى سجّلها على الخروج على المجموع اهتماماً وتأكيداً على الإلتزام بتلك التكاليف، نظير تسجيل العقوبه الدنيويه على الزنا وراء حرمة. (1)

## الصياغه الثانيه

الإجماع بل الضروره الفقهيّه القائمه عند الفقهاء على عدم جواز إهمال الشريعة ولزوم الرعايه الذى يعنى التنجز. وليس معقد كلامهم المبالاه واللامبالاه الخارجيه وإنما البناء وعدم البناء على

ص: ٤٧١

١- (١). [س] لم نسمع من قبل حرمه الخروج عن الدين سوى بمعنى الرده، وأما الإهمال بسبب الإستناد إلى أصل شرعى أو عقلى مفرغ، وإن أوجب الخروج عن الدين إلا أنه ليس محرماً وراء حرمه ترك الواجبات وفعل المحرمات حيث نعلم بارتكابها مع إجراء البراءه. [ج] ما ذكر فى جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى ليس أكثر من المخالفه العمليه القطعيه. بينما هنا يراد القول إنّ جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى يوجب البناء على عدم وجوبها وحرمتها ومن الواضح أنّ قسماً من هذه التكاليف من الضروريات والبناء على عدم الإلزام فيها يساوق إنكارها وهو الخروج عن الدين. [س] ولكن بهذا البيان يتضح أنه مبنى على أنّ صرف إنكار الضرورى موجب للرده والخروج عن الدين لا- بشرط أن يرجع إلى إنكار رساله وإلا لا يلزم من جريان البراءه فى الأطراف سوى المخالفه العمليه القطعيه وهو غير الخروج من الدين. [ج] نعم، ومبنانا مبنى المشهور من أنّ صرف إنكار الضرورى يوجب الخروج.

لابديه الطاعه والتنجز الذى هو لازم ذاتى للحكم الإلزامى. (١)

### الصياغه الثالثه

وهناك صياغه ثالثه [ يعرضها المحقق النائى ] وهى أنّ الشيخ (قدس سره) نقل كلام عدّه من المتقدّمين والمتأخرين، ومفادها عدم تسويغ الرجوع إلى الأصول العمليه المثبتة والنافيه.

وهذا يدلّ على أنّ إجماع الفقهاء يكشف عن عدم جواز امتثال الأحكام فى الشريعه بعنوان الإحتمال، أى إنّ مذاق الشارع فى التعامل مع الشريعه وامتثال أحكامها كلّ بعنوانه. (٢)

وقد تساءل المحقق العراقى (قدس سره) عن مراد المحقق النائى، حيث إنّ تعبيره يوهّم أنّ مذاق الشارع امتثال الحكم بقصد الوجه مع أنّ المحقق النائى كالمتأخرين لا يرى شرطيه قصد الوجه.

والجواب: إنّ مراد المحقق النائى (قدس سره) أنّ مذاق الشارع هو امتثال

ص: ٤٧٢

١- (١). [س] ولكن هذا الإجماع بل الضروره ليس حجّه مستقله لأنّ مدركه ما تقوم من حرمة الخروج عن الدين. [ج] لنذكر فى ذيل دليل الإنسداد سلبياته وإيجابياته، وأحد سلبياته أنّ الشهرة والإجماعات والضرورات قد تعامل معها الأعلام على أساس أنّها تعبديه مع أنّها مدركيه، وليس ذلك تقليلاً من شأنها وإنما العكس حيث يحفزنا على العثور على الدليل كى لا يندرس عن المداوله العلميه - كذا نتخلص عن لبيته وبالتالى الإقتصار على القدر المتيقن فيه. كذا نتخلص من سلبيه المبنى الذى يبنى على عدم حجّيه الشهره والإجماع وبالتالى يرجع إلى الأصل العملى. ونتخلص عن إشكاليه التقليد الخفى والمبطن الذى حكم المدرسه الفقهيّه لقرون.

٢- (٢). [س] من أين علمنا أنّ مذاق الشارع هذا بعد أن كان الهدف من التشريع تكامل الإنسان وتحقيق المصالح المخبوه فى المتعلّقات من خلال الإمتثال، فالتعبد مثلاً والنظم الإجتماعى يتحققان بأى صيغه كان الإمتثال، إنّ بالإمتثال الإحتمالى وإنّ بالإمتثال بالعنوان. ومن ثمّ نظر الكثير لحسن الإحتياط. نعم هو أسلوب غير مألوف ليس أكثر. ثمّ إنّ الميرزا ذكر هذه اللفته فى صياغه الإجماع على عدم الإحتياط لا فى صياغته الإجماع على عدم إهمال الشريعه فهل يفرق الأمر أو لا؟ [ج] سنبيّن كلا الشقين لاحقاً إن شاء الله تعالى.

الحكم بما هو ثابت ولو ظاهراً، لا أن قصد الوجه شرط وإنما الممثل حين امتثاله يمثل حكماً ثابتاً لا حكماً محتملاً.

وبالدقه إنَّ المحقّق النائيني (قدس سره) يريد أن الإمتثال لا بدّ أن يكون امتثالاً للحكم الاوّل لا من باب الاحتياط، وهذا لا علاقه له بقصد الوجه.

وبعبارة أخرى إنَّ العلم بالحكم واحتماله من أوصاف الحكم فتأثيره على الإمتثال وإن أوحى أنه قصد الوجه ولكنّه ليس كذلك.

هناك مطلب ذكره المحقّق النائيني في تنبيهات القطع عند دوران الأمر بين الإمتثال الإحتياطي [ ولو كان قطعياً وجدانياً ] والتفصيلي [ ولو كان تعدياً ] فإنه لا يسوّغ الإحتياط إلّا مع تعذّر الإمتثال التفصيلي التعبدى اجتهاداً وتقليداً.

ومثله ذكره في العبادات بأنّ التعبد والإبتعاث عن الأمر الإحتتمالي أدون طاعه وامتثالاً- ومتأخر رتبه عن الإبتعاث عن الأمر التفصيلي ولو التعبدى.

ومراده (قدس سره) أنّ الباعث والملزم هو العلم التفصيلي في قبال الإحتتمالي لا أنه يريد قصد الوجه.

وربما يصلح هذا الإجماع دليلاً للميرزا (قدس سره) لما ذكره في تنبيهات القطع.

هذا وإنّ المحقّق النائيني قد ذكر هذا في المقدّمه الرابعه، وإنما أقحمناه في هذه المقدّمه؛ لأنّ صياغه هذا الإجماع بهذا الشكل [ وهو رجوعه إلى لزوم امتثال الأحكام بعناوينها ] يعني أنّ الملزم عنده والمنجز علاوه على ما ذكر هو لزوم الإمتثال بالكيفيه المذكوره.

وهذه الصياغه تؤدّي إلى حجّيه الظن على الكشف بنحو صريح بخلاف المنجزات الشرعيه الأخرى فإنّ إنتاجها الظن على الكشف يحتاج إلى مؤونه.

**الدليل على الصياغه الأولى**

الدليل على حرمه الخروج عن الدين وعدم رضا الشارع بإهمال الشريعة [ الذى يعدّ من الأحكام الضرورية ] هو الآيات المتعدّده على أنّ حكمه بعث الرسل هو البلاغ والبيان المبين وإقامه الحجّ وما شابه ذلك، وهو يعنى ضروره إقامه الحجّ والطريق بل وينحو مبيّن لا مجزّد تشريع الأحكام وإنشائها وإنما علاوه على ذلك تنجزها وإيصالها إلى الناس.

بل كلّ الأدلّه الكلاميه على ضروره النبوه والشريعة تستبطن ضروره المنجز لأنه الطريق والغايه التوسطيه للوصول إلى الغايه النهائيه من التشريع.

### أدلّه الصياغه الثالثه

كما يمكن الإستدلال على ما ذكره المحقّق النائيني [ من أنّ مذاق الشارع ليس الإمتثال الإحتمالى ] بعده أدلّه:

الدليل الأول: ما ذكره هو (قدس سره) فى خصوص العبادات من أنّ التعبد والإنبعاث عن الأمر الإحتمالى [ مع فرض توفّر التعبد التفصيلى إلاّ أنه تخلصاً من الفحص اكتفى بالإحتياط ] أدون من التعبد والإنبعاث عن الأمر التفصيلى. وليس محلّ هذا البحث وتنقيحه هاهنا.

الدليل الثانى: ويتضح من خلال نقطتين:

[ ١ ] إنّ الشارع لم يستحدث لغه قانونيه خاصه به وإنما جرى على لغه العقلاء [ على الأقلّ فى المبادئ التصوريه بل فى كثير من القضايا التصديقيه. ]

[ ٢ ] نلاحظ وجود مبدأ بديهى فى القانون العقلايى وهو عدم كون الإحتياط طريقاً لمتابعه القانون كمجموع للفرد فضلاً عن عموم المجتمع، وهى ماده أوليه فى فكره القانون، وذلك لأنّ من الأغراض المهمه للتقنين هى النظم وهو لا يتحقق بالإحتياط.

الدليل الثالث: الآيات الكثيره النافيه للعسر والحرّج والمثبته للتكليف مع سهوله.

وهذا الدليل ليس رافعيه الحرج ومن ثم لم يستدل أحد من الأعلام بالآيه المباركه (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (١) على رافعيه الحرج الشخصى وإنما هذه الآيه فى صدد بيان خلفيه الشريعه وفلسفتها والأساس الذى بنيت عليه. ومن ثم لو كان باب الإحتياط مفتوحاً لكانت الشريعه شريعه عسر وحرج.

## الصياغه الرابعه

وهناك صياغه رابعه للتنجيز الشرعى للمحقق الإصفهانى (قدس سره) تنطلق من مبناه من أنّ مرحله الفعلية فى الأحكام التكليفية الشريعه عين مرحله التنجيز. فإنّ العلم عنده مقوم لماهية الحكم الشرعى وفعليته ومن ثمّ اتحدت عنده المرحلتان.

نعم، أخذ القدره فى التنجيز دون الفعلية ومن هنا أمكن انفكاك التنجيز عن الفعلية فى صورته العجز.

ومع هذا المبني بالإضافه إلى مبناه فى سقوط التنجيز العقلى للعلم الإجمالى بالإضطرار [ فإذا سقط التنجيز سقطت الفعلية ومعه يسقط الحكم ] فلا مفرّ من وجود منجز شرعى.

وبيان آخر: يصرّح المحقق الإصفهانى والمحقق العراقى (قدس سرهما) أنّ الإضطرار حدّ التكليف، فمع تحققه يسقط الحكم عن الفعلية.

وفى العلم الإجمالى لما اضطر إلى بعض الأطراف، فعلى فرض أنها هى المحكوم به بحكم إلزامى فالتكليف ساقط لعدم العلم بوجود التكليف واجد للحدّ.

فلا مفرّ من فرض وجود إلزام وتنجيز شرعى لوجود الإجماع الذى يعنى وجود الحكم ووصوله وتنجزه ولا منجز سوى الشرعى؛ إذ العلم الإجمالى غير منجز، والإحتياط الشرعى وظيفه لا- إراءه فيه فلا- يوصل الحكم الشرعى بل هو متعلق بفعل المكلف لا بالطرق، غايته أنه فعل أصولى ملاكه التحفظ على الفعل الفقهى فى حين أنّ

ص: ٤٧٥



الإجماع يفرض وصولها وتنجزها.

ومثله الشك والوهم فإنه غير موصل، كذا الظن بحكم العقل ليس منجزاً وإنما هو نتيجة وجود تنجيز سابق، فينحصر بحججه الظن شرعاً.

وقبل تقييم هذه الصياغة نوضح اصطلاحاً أشار إليه المحقق الإصفهاني (قدس سره) هنا، وهو «الطريق الواصل بنفسه، والطريق الذي اعتباره بطريق آخر».

ويقصد من الأول الطريق الواصل بدليل قطعي، ومن الثاني الطريق الواصل بدليل أصولي آخر.

ومن هنا يعرف أن المسائل الأصولية قد تترامي، ولأجل أن تتبلور الفكرة أكثر، نشير تساؤلاً ونجيب عنه:

التساؤل: من المعروف أن مثبتات الأصل العملي ولوازمه ليست حججه، عكس الأماره فإن لوازمها حججه. ولكن قد يقال: إن الأصل الثابت حجتيه بدليل لفظي، لوازمه مدلول إلتزامي للدليل اللفظي، فلم لا تكون حججه؟

والجواب: يقصد من لوازمه فرد منه، فأصالة الحل في مورد الإستصحاب في حاله قد يكون من اللوازم، ومثل هذه اللوازم تعد لوازم مدلول الدليل [الذي هو الأصل] لا لوازم دليله [الذي هو الروايه]. وهذا هو المعبر عنه في كلمات البعض أن اللازم قد يكون للجعل وقد يكون للمجموع. (1)

وبديهى تغاير المدلول مع الدليل وإلا لما كان مثل أصل الطهاره أصلاً عملياً وإنما كان خبيراً واحداً صحيحاً مع أنه بديهى البطلان،

ص: ٤٧٦

١- (١). [س] على هذا هل يمكن ضبط الفرق بين الجعل والمجموع أو الدليل والمدلول بالفرق بين الطبيعه والفرد، بين المعنى والمصدق، بين المدلول المطابقي ومنطبقه، بين الحكم الإنشائي والفعلي؟ [ج] خبر زواره فرد لكلى حججه الخبر نظير أصل الطهاره فى ثوب، فلم كان لوازم الأول حججه دون الثانى، مع أن لوازم الأول لوازم فرد فلا يصلح مدلولاً إلتزامياً لكلى دليل حججه خبر الواحد كى يكون حججه.

فحجّيه الخبر ليس نفسه أصل الطهاره وإنما مؤدى الخبر الأصل، ومن ثمّ ترمى القانون الأصولى طولاً.

وإثباتاً يمكن التفرقة بين لوازم الدليل والمدلول، بأنّ اللازم إن كان للفرد فهو للمدلول وإن كان للطبيعه فهو مدلول إلتزامى للدليل؛ لوضوح أنّ المدلول الإلتزامى ما كان لازماً للمعنى لا للمصداق.

ومن ثمّ إذا عثرنا على لازم لكلّ أفراد الأصل فهو مدلول إلتزامى للدليل اللفظى والأصل جعل الأصل العملى لا لفرده.

ثمّ إنّ الإصطلاح المذكور يفتح لنا أفقاً جديداً فى بحث الإسداد وهو أنّ مقتضى حجّيه الإسداد هل هى حجّيه الظن بنفسه أو بطريقه؟ [ أى إنّ الظن الحجّيه هل هو الظن على الواقع الفقهي أو الظن على الظن؟ ]

وبعبارة أخرى: هل الظن الحجّيه هو الظن فى المسأله الأصوليه أو الظن بالحكم الفقهي؟ فهل الظن الحجّيه هو الظن المعين للطرق والظنون الخاصه، أو الظن المعين للحكم الشرعى الفقهي مباشره؟

فإن كان الأول فهو حجّيه الظن الخاص بطريقه الذى هو الظن المطلق، وإن كان الثانى فهو حجّيه الظن المطلق الواصل بنفسه أى بدليل قطعى وهو الإسداد.

صاحب هدايه المسترشدين وصاحب الفصول أصراً على أنّ دليل الإسداد يجرى فى المسأله الأصوليه لا الفقهيّه، بينما الدارج هو الظن بالحكم الفقهي، والحقّ مع الأول كما سنبيّن. (1)

ص: ٤٧٧

١- (١). [س] هذا غير ما ذكرتموه سابقاً فى الإحتياط وأنه الإحتياط الأصولى أو الفقهي، فإنّ الأصولى والفقهي وصفان للإحتياط فهو مرتبط بالمجتهد والمقّامد. أما هنا فالأصولى والفقهي كلاهما مرتبط بالمجتهد ويقصد منه حجّيه الظن المطلق لإثبات الواقع مباشره أو لإثبات حجّيه الظن الخاص. وفى تطبيق الإصطلاح على ما نحن فيه إن أخذنا الظن المطلق فهو ثابت بنفسه على الشقين [سواء كان مفاده الواقع الفقهي أو الظن الخاص] وإن أخذنا الظن الخاص فهو وإن كان ثابتاً بطريقه إلاّ أنه ليس موضوع البحث، إضافه إلى أنه لا يتأتى فيه الإحتمال الآخر وهو ثابت بنفسه، لأنّ الثابت بنفسه فى دليل الإسداد على فرضه هو الظن المطلق. فهذا الإصطلاح أجنبى عما نحن فيه سوى أنه ينفع فى نتيجته وهو فكره الحجج المتراميه. [ج] توضيح ما ذكره الإصفهاني أنّ الإصفهاني بعد أن أبطل كلّ الخيارات المذكوره فى المقدمه الرابعه للخروج عن عهد العلم الإجمالى لم يبق إلاّ الظن حيث نعلم أنه طريق اعتبره الشارع. وهذا الظن الحجّيه إما أن يكون الظن بالحكم الشرعى الفقهي، فالحكم الشرعى واصل بطريق واصل بنفسه. وإما أن يكون الظن الحجّيه هو الظن بالحكم الأصولى - وهو الحق - . بيان أننا توصلنا إلى العلم بوجود طريق معتبر اعتبره الشارع ولا- طريق علمى لمعرفه هذا الطريق فتوصل إليه من خلال الظن فيكون الحكم الشرعى ثابتاً بطريق واصل بطريقه. وبعبارة أخرى: إنّ صياغه الإصفهاني تنهينا إلى حجّيه الظن شرعاً فى الجمله قطعاً، يبقى: هل إنّ مطلق الظن حجّيه أو بعضه، وعلى الثانى يرجع فى تعيينه - البعض - إلى الظن. فتكون النتيجة هى الظن بالظن. ولا- يخفى أنه على هذا قد وُظف دليل الإسداد الذى أقيم على الأحكام الواقعيه لتجديد إقامته على الحكم الأصولى، لأنه يؤدى إلى العلم بوجود طريق معتبره ولا

يمكن معرفتها وتشخيصها إلا من خلال الظن. وإن شئت قل: إنّ الإسناد الفقهي أثبت لنا المقدمه الأولى في الإسناد الأصولي. [س] الإسناد الذى يثبت لنا حجّيه الظن بالحكم الفقهي أيضاً انسداد أصولي أى رتب لإثبات مسأله اصوليه وهى حجّيه الظن. [ج] نعم، هو انسداد أصولي بلحاظ النتيجة وبه يفترق عن الإسناد الذى يقام لمثل قضاء الفوائت، ومسائل القضاء فإنه انسداد فقهي، ولكن إنما عبّرنا عن هذا الإسناد الأصولي أنه فقهي، بلحاظ مقدمته الأولى والثانيه حيث أخذ فيها الأحكام الفقهيّه.

اشاره

ألمح الأعلام إلى أنّ المقدمه الرابعه والخامسه تنهينا إلى وجود حجّه ومنجّز [ وهو الظن ] فهل هو مفرغ عن التنجيز الذى تم إثباته فى المقدمه الثالثه [ كما هو المطلوب ] أو أنه محرز للحكم الواقعى فهو منجّز آخر غير المنجّز السابق.

إشكال وجواب

وتوضيحه: مع العلم بوجود صلاه الظهر وامثالها، فالعلم بالوجوب هو الذى يحرز الحكم وينجّزه، وإحراز الإمتثال إما بالعلم

ص: ٤٧٨

أو قاعده الفراغ، فالعلم وقاعده الفراغ مفرغان والمفرغ متعلقه بالإمتثال، والمنجز متعلقه بالحكم.

فهل وظيفه المقدمتين أنهما يفرغان عن التنجيز الثابت في المقدمه الثالثه، ومعه لا يتلاءم مع تصوير أن الحجّه هو الظن بالحكم لا الإمتثال؟

والجواب: نعم، سوف نصل إلى منجز آخر يوجب انحلال التنجيز الإجمالي في المقدمه الثالثه، إلّا أن يصوّر مانع وهو ابتناء وجود المنجز في المقدمه الرابعه والخامسه على المنجز في المقدمه الثالثه، فكيف يوجب والحاله هذه زواله، لأنّ المنجز الأصغر مستند في كفيّه إثباته وصياغته ووجوده إلى المنجز السابق، فلا يعقل أن يزيله.

ومع بقاء المنجز على حاله يعود السؤال إلى أن الحاجه إلى مفرغ لا منجز. (1)

ص: ٤٧٩

١- (١). [س] يمكن الإجابة عن السؤال في المنجز الشرعي بالبيان التالي: أنه بعد فرض عسر الإحتياط وعدم إمكان الموافقه القطعيه لا- يمكن أن تكون دائره التنجيز الشرعي بسعه الدائره السابقه التي كانت منجزه عقلاً- مهما كانت صياغه التنجيز الشرعي - ومع تضييقها ليست هي منجزاً سابقاً على منجزيه الظن كي يرد السؤال وإنما هي عين منجزيه الظن شرعاً، ومن هنا ذكر الميرزا صياغته في المقدمه الرابعه ونحن إنما استقدمناها لأجل بيان صيغه التنجيز، وإلّا فهو قد ذكرها في الخيارات مما يؤكد أنّ التنجيز واحد. كما يمكن الإجابة عن السؤال في المنجز العقلي بالبيان التالي: إنّ امتثال كلّ حكم يتمّ بالإتيان بمتعلقه، فامتثال الحكم الفقهي المتعلق بالصلاه يتمّ بالإتيان بالصلاه. أما الحكم الأصولي فامتثاله يتمّ بالأخذ بمضمونه والبناء عليه والإلتزام به، فحجّيه خبر الواحد كحكم أصولي [سواء قلنا إنه وضعي كما هو مختاركم أو تكليفي] متابعته أو امتثاله وتطبيقه يكون بالبناء عليه والأخذ به سواء جاء بمضمونه خارجاً أم لا، فإنه مرتبط بامتثال المضمون [الحكم الفقهي] ومن ثمّ سيكون أي خيار من الخيارات المذكوره في المقدمه الرابعه أو الخامسه مفرغاً عن الحكم المعلوم بالإجمال بالبناء عليها والأخذ بها ومنجزاً للحكم الفقهي فلا- مشكله. [ج] نحن لم نتعقل لحدّ الآن ما يذكر في كلمات الأعلام من أنّ امتثال الحكم الأصولي بالبناء والأخذ والإلتزام [كما يلحظ ذلك في تعبيرهم في التقليد] إذ الأماره ليس إلّا- جعلها علماً، فكما أنّ العلم التفصيلي لا امتثال له وراء امتثال الواقع المعلوم كذا في العلم التعبدى، ومن ثمّ لم يكن له عقوبه مستقله ولا مثوبه كذلك. وسنشير إلى ذلك إن شاء الله.

وجواب آخر: إنّ المنجّز الثاني وإن لم يكن مفرغاً إلاّ- أنّ امتثاله يفرغ عن كلا- التنجيزين، قطعي بالنسبه إلى الثاني وتعبدي بالنسبه إلى الأول.

وتوضيحه: إنّ إحراز التكليف غايه ما يصنع أنه يوجب التنجيز، والتنجيز مرحله تتلوها مرحله وجوب الإمتثال، وهي يتلوها مرحله وجوب إحراز الإمتثال والقطع بالموافقه.

ومن ثمّ يتضح أنّ إحراز الحكم يصبّ في مراحل امتثال الحكم، فإذا كان حال المحرز هذا فالنتيجه تخرج بها من المقدمتين الرابعه والخامسه هي الإمتثال لا- الإنحلال؛ وذلك لأنّ إحراز الحكم سيما إذا كان تعبدياً [ ومن ثمّ قيل إنّ ملاك الحكم الظاهري التحفظ على الواقع جنباً إلى جنب كشفه وارهائه عنه ] موطن للزوم الإمتثال.

ومن هنا أغنى الإمتثال للإحراز التعبدي عن الإمتثال للإحراز الوجداني الإجمالي كما إذا قامت بينه على القبله مع العلم الإجمالي بجهتها.

وهذا الإمتثال وجداني للبينه [ الإحراز التعبدي ] وامتثال تعبدي ومطابقه تعبديه للواقع.

فتلبور أنّ الإحراز التعبدي ينتظم في سلك مراحل الإمتثال لا- في مراحل وجود الحكم، فثمره إحراز الأحكام في الشبهات الحكيمه [ التي غالباً ما تكون مورداً للعلم الإجمالي ] الإمتثال التعبدي للواقع.

وهذا الإحراز وإن ميّزه الأعلام عن إحراز الإمتثال بشكل يرجع إلى ارتباطه بمتن الحكم ووجوده، إلاّ أنّ الصحيح ما عرفت.

### مؤاخذة على التبعض في الإحتياط

وبهذا العرض يمكن لنا أن نسجّل مؤاخذة على أطروحه التبعض في الإحتياط [ التي أصرّ عليها الشيخ وآخرون، بحجّه أنّ المقدمه

الثالثة تثبت التنجيز، والمقدمه الرابعه تبطل الخيارات الأخرى غير الظن.

إلا أنّ الدليل المبطل للإحتياط لا يبطله من رأس وإنما غايه ما يثبت بطلانه كحاله عامه، أى يبطل ضروره الإحتياط فى الجميع، أما التبعض فى الإحتياط فلا دليل على بطلانه فلا تصل النوبه إلى المقدمه الخامسه وهى حجّيه الظن على الحكومه أو الكشف.

والمؤاخذه: إنّ الشيخ يقبل الإقتصار على الإمتثال الظنى للعلم الإجمالى بحكم العقل بالتبعض بالإحتياط، فى حين أنّ الإمتثال الظنى عبارته أخرى عن كونه لازماً لملزوم سابق عليه [ وهو الظن الكاشف عن الحكم ] ومعه ما هو المائز بين هذا وبين حجّيه الظن على الحكومه؟ حيث لا- تعنى أكثر من حكم العقل بأنّ الظن محرز كاشف الذى يرجع إلى الإكتفاء والإقتصار بالإمتثال الظنى الذى هو امتثال وجدانى للظن وظنى للواقع.

### **بيان الفرق بين التبعض فى الإحتياط والظن على الحكومه**

وخلال-صه السؤال: أنه ما الفرق بين القولين؟ [ التبعض فى الإحتياط والظن على الحكومه الذى أصرّ الشيخ على الأول وأنكر وصول النوبه إلى الثانى ] مع أنّ الأول ليس إلا- حكم العقل فى مرحله إحراز الإمتثال والثانى حكم العقل فى مرحله إحراز الحكم وتنجيزه، وقد عرفت أنّ هذا الإحراز يصبّ فى مراحل الإمتثال.

وعندما ننظر القضية من جانب أنها من وظائف المجتهد يتأكد السؤال أكثر؛ إذ الإحراز هو مهمه وهدف المجتهد لا الإمتثال الذى هو وظيفه مشتركه بين المجتهد والعامى، مما يكشف عن أنّ التبعض فى الإحتياط يرجع إلى الإستنباط والإحراز، ومعه يتساءل عن الفرق بين حجّيه الظن على الحكومه.

وبالمقارنه بين هذه السؤال وسابقه [ بعد الإلتفات إلى أنّ السابق

كان قد انبثق من توظيف الأعلام المقدمه الرابعه والخامسه للخروج بمنجز آخر، سواء تم ذلك أم لم يتم، فكان السؤال أنه كيف نخرج بمنجز آخر مع وجود السابق، فإنه إن أوجب اللاحق انعدام السابق كان موجبا لانعدامه هو أيضاً كما بينا، وإن لم يوجب فإننا بحاجة إلى مفرغ لا- منجز [ يتلور أنهما من واد واحد؛ لأن كلاً منهما يتعلّق من فرض المغايره بين مرحله إحراز الحكم ومرحله امتاله وأن الأول مرتبط بوجوده والثاني بالفراغ منه. (1) ]

## توضيح السؤال ثانياً

ولأجل أن يتلور التساؤل الثاني نعيده ثانيه بشى من التوضيح:

إن إحراز الإمتثال على درجات، والبحث قد يفرض فيه على صعيد الشبهه الحكيمه وأخرى على صعيد الشبهه الموضوعيه، فامتثال الصلاه تاره يحرز بالظن المعبر، وأخرى يقطع بالفراغ عنها وثالثه يشك. والشك هذا من قسم الشبهه الموضوعيه.

وقد يكون الشك فى الإمتثال ناشئاً من شبهه حكيمه [ كما فى ما نحن فيه ] فان الإمتثال الظنى هو المستند إلى ظن فى الشبهه الحكيمه لا فى الشبهه الموضوعيه كما هو الحال فى الحاله السابقه.

ص: ٤٨٢

١- (١). [س] هذا التساؤل وجيه عندى بينى على أن العلم الإجمالى المذكور فى المقدمه الأولى منجز عقلاً، ومن ثم يوجه السؤال لمن ذهب إلى التبعض فى الإحتياط وأنه بم يفرق بينه وبين الظن على الحكومه. أما من يرى سقوط منجزيه العلم الإجمالى عقلاً وأن المنجز منحصر بالشرعى، أو مع وجود المنجز الشرعى [والذى قبله الشيخ] ينتج الظن على الكشف وإن كان المنجز العقلى باقياً لا- معنى للتبعض بالإحتياط ولا- الظن على الحكومه فلا- تصل النوبه للتفكير بالفرق بينهما. فالبحت كله تقديرى، حيث أنكم تقبلون المنجزيه وبالتالى حجيه الظن على الكشف. [ج] نعم، على مبنانا ومبنى مثل الميرزا يكون البحت تقديرياً، ولكن مثل الشيخ لم يفرض أن المقدمه الثانيه ترسم النتيجة وبالشكل الذى ذكرناه وذكره الميرزا والإصفهاني. وهو فى عين قبوله للمنجز الشرعى انتهى إلى التبعض فى الإحتياط، ومع هذا لا بد أن يكون البحت العلمى مستوعباً لكل الآراء، بالإضافة إلى أهميه هذه الإثاره فى بحث الإجتهد والتقليد.



فإحراز الإمتثال فى حين أنه مرمله أخيره فى الحكم إلا أنه ينقسم بدوره إلى شبهه موضوعيه وحكميه، والظن فيه تاره ظن فى شبهه الموضوعيه وأخرى فى شبهه الحكميه.

بل هذا التقسيم يجرى فى كل مراحل الحكم عدا الإنشائه، فإحراز الحكم يمكن أن يفرض على نحو شبهه الحكميه [ كما فى العلم الإجمالى بوجود أحكام فى الشريعة ] وأخرى بنحو شبهه الموضوعيه [ كالعلم بتحقيق الزوال ونجاسه الإناء. ]  
والفعليه إن كانت مقدّره فهى حكميه وإن كانت خارجيه فهى موضوعيه.

ومما تقدّم يتضح الحاجه إلى تحقيق البحث فى العلم الإجمالى إلى شبهه الحكميه والموضوعيه لاختلاف علاج كل منهما.

بل البحث فى كل شىء فى مرحلتين، الأولى: فى كون العلم منجزاً، والأخرى: فى كيفيه امتثال العلم الإجمالى.

بعد هذا نرجع إلى التساؤل ثانیه: إنه قد فرق الشيخ وغيره بين التبويض فى الإحتياط فى شبهه الحكميه والظن على الحكومه، وكأنّ هذه التفرقه ترجع إلى أنّ التبويض مرتبط بالشبهه الموضوعيه، والظن على الحكومه مرتبط بالشبهه الحكميه.

فى حال أنّ هذا غير صحيح؛ لأن الإمتثال الظنى يرجع إلى شبهه الحكميه الناشئ من الظن بالحكم المنجز ومن ثم لا يبقى فرق بين القولين.

وإن شئت قل: إنّ البحث فى الإحتياط وتبويضه فى شبهه الحكميه بحث أصولى لا فقهى، فهو بحث حججى إحرزى.

## الجواب عن السؤال

وقد يجاب دفاعاً عن الفرق بأنه بناء على حجيه الظن يكون الظن منجزاً ومعدّراً ولوازمه حجّه، بخلافه على الإحتياط فإنّ لوازمه ليست حجّه والظن بالإمتثال والحكم معدّر فقط والمنجز هو العلم.

إلا أن هذا الجواب غير تام لأنه مبني على أن التبعض في الشبه الموضوعي لا الحكمي وأنه احتياط فقهي لا أصولي.

## بيان المائز بين الإحتياط الفقهي والأصولي

ومن أجل أن تبلور ملاحظتنا على الجواب لابد من التفرقة بين الإحتياط الفقهي والأصولي:

[ ١ ] الإحتياط الأصولي يختلف سنخه عن الإحتياط الفقهي، فإن الأول في الشبهات الحكمية والثاني في الشبهات الموضوعية.

فالشبه الحكمية لما كانت تعالج بعلاج أصولي فالإحتياط فيها أصولي، والشبه الموضوعية لما كانت تعالج لعلاج فقهي فالإحتياط فيها فقهي.

[ ٢ ] إن دائرة الإحتياط الأصولي أضيق من دائره الإحتياط الفقهي، فإذا دار الأمر بين مجتهدين متساويين فهناك رأى بأن العمل يكون بأحوط القولين.

ومثل هذا الإحتياط أصولي، وهو غير الإحتياط الذي يذكر في أول رساله العمليه من أن الإنسان إما أن يكون مجتهداً محتاطاً أو مقلداً.

فإن الأول احتياط في الطريق [ ومن ثم يبقى محصوراً في دائره معينه ] بخلاف الإحتياط في الواقع بما هو واقع فإنه لا يتم إلا بملاحظه كل احتمالات المسأله، وهو الإحتياط الفقهي. (١)

ص: ٤٨٤

١- (١). [س] ولكن هذا احتياط فقهي في الشبه الحكمية، وهو ينافي لما تقدم منكم أن الإحتياط الفقهي خاص بالشبه الموضوعية. [ج] نحن نستهدف أمرين في بيان الفوارق الأول: التفرقة بين الإحتياط الفقهي والأصولي. وقد تبين بهذا الفراق الذي ذكرناه. الثاني: اختصاص الفقهي بالشبه الموضوعية والأصولي بالحكمية وهو مورد السؤال، والجواب: أن الإحتياط الفقهي هذا ليس في الشبه الحكمية كما هو الحال في الإحتياط الأصولي وإنما هو احتياط فقهي عند الشبه الحكمية إلا أنه لم يعالج هذه الشبه وإنما عالج الموضوع مباشرة فهو احتياط فقهي عند الشبه الحكمية في الشبه الموضوعية.

[ ٣ ] إنَّ الأصولي هو مراعاة الواقع من قناه الطريق الأصوليه [ أو فقل: هو التحفظ على الواقع من طريق الحكايه والإحراز الأصولي ] فهو متعلّق بالواقع ولكن عبر الطريق والحكم الأصولي، بينما الفقهي هو التحفظ على الواقع بما هو هو ومباشره.

وهذا الفارق يعتمد على فهم كُنه الحكم الأصولي، فإنه على اختلاف المباني فيه يشترك الجميع في أنّ ملاك الإستطراق والتحفظ على الواقع، فهو حكم طريقى.

ومن خواص الحكم الطريقى:

١. إنه لا عقوبه عليه فى نفسه [ على ما هو الدارج بين الأعلام. ]

٢. إنَّ امتثاله وعصيانه بلحاظ الواقع.

ومن ثمّ فالإحتياط فى الطرق لا يعدو التحفظ على الواقع ولكن من خلال إطار الطريق؛ لأنّ الطريق معذّر [ بمعنى أنه لا يجب التحفظ على الواقع وراءه ] ومنجّز [ بمعنى أنه لا بدّ من الإتيان بالواقع من خلاله. ] فالإحتياط الأصولي هو التحفظ على الواقع بقدر ما يريه مجموعها.

[ ٤ ] الأصولي يتولد من العلم بوجود جعل للطرق من الشارع، فيحفظ على الواقع بقدر ما يكشفه مجموعها فقط، أما الفقهي فهو يتولد من العلم بوجود أحكام فيتحفظ على الواقع بقدر كلّ احتمالاته.

[ ٥ ] الإحتياط فى الطرق لا يختلف بتاتاً عما لو كان الطريق معلوماً تفصيلاً أنه حجّه بالأخذ بمدلوله المطابقي والإلتزامى والتخصيص به فكيفيه العمل وكميته واحده والوجه مختلف، ففي الوقت الذى هو احتياط هو عمل بالطريق ومتابعه له.

أما الإحتياط الفقهي فهو وظيفه عمليه بحته فلا تكون مثبتاته حجّه

وغير ذلك فهو نظير العلم التفصيلى بالحكم الفقهي.

وبعبارة أخرى: إنّ الفرق بينهما كالفرق بين العلم التفصيلى

### الخلط بين القسمين من الإحتياط في كلمات الأعلام

وإذا اتضحت هذه الفوارق تتبلور ملاحظتنا على الدفاع عن الفرق بين التبعض بالإحتياط والظن على الحكومه، بل يبدو أنّ هناك خلطاً بين القسمين من الإحتياط، وأنه هو السرّ في عدم التنبه إلى وحده القولين.

فالآخوند مثلاً ذكر انحلال العلم الكبير بالعلم الصغير، وأنّ الإحتياط فيه ليس بعسر ومن ثمّ لا تصل النوبه إلى الظن.

واستشهد الآخوند وغيره على عدم عسر الإحتياط بأنه كما لم يلزم العسر بالعمل بالأخبار جميعاً من باب الظن الخاص [ كما فعل ذلك الأخباريون ] كذا لا يلزم مع الإحتياط.

وهذا يرجع إلى ما ذكرناه من أنّ كيفية العمل واحده والمستند مختلف فبعض جعله العلم التفصيلي وآخر العلم الإجمالي.

ولكن يلاحظ عليه أنّ العلم الإجمالي المذكور متعلّق بالأحكام الفقهيه فهو ينتج احتياطاً فقهياً، ما ذكر في كلماتهم هو الإحتياط الأصولي؛ لأنّ الإحتياط الفقهي يعنى مراعاة كلّ احتمالات الواقع، بينما هم لم يصوغوا الإحتياط بالشكل الفقهي بقريته تنظيرهم إياه بالعمل بالأخبار من باب الظن الخاص.

ص: ٤٨٦

١- (١). [س] بل كالفرق بين الحكم الأصولي والحكم الفقهي، فإنّ الإحتياط الأصولي هو حكم أصولي فهو كالعلم التعبدى، والإحتياط الفقهي كالحكم الفقهي. ومن ثمّ لا تكون لوازم الإحتياط الأصولي حجّه لأنّ مثبتات الأصل ليست حجّه كما أنه على هذا لم يتضح وجه العينيه فى الكميّه حينئذ والكيفيه. وتصويركم إياه كالعلم التفصيلي بالحكم الأصولي إخراج له عن كونه حكماً أصولياً. ومع هذا فآثار العلم التفصيلي تبقى مختلفه عن آثار العلم الإجمالي فى دائره التنجيز وعلى مستوى الإمثال. ثمّ الإحتياط الفقهي هل هو عين العمل بالحكم الفقهي أو لا؟ [ج] لم نقصد من الملاحظه هذه سوى التنويه إلى أنّ الإحتياط الفقهي عمل فقهي، والأصولي عمل أصولي، ولا نقصد من العينيه أكثر من ذلك.

بعد كل هذا تبلور أنّ تفرقه الشيخ بين التبعض فى الإحتياط والظن على الحكومه فى غير محلّه؛ لأنّ التبعض المذكور متولد من الظنون المحرزه والطرق للواقع، فاعتباره يساوى اعتبار الظن والطريق.

وبعبارة أخرى: الإمتثال الظنى فى الشبهه الحكميه لابدّ أن يكون ناشئاً من ظن بالشبهه الحكميه ومعه لا يبقى فرق مع الظن على الحكومه.

وإن شئت قل: إنّ الإحتياط المذكور فى كلمات الشيخ أصولى لا فقهى وإلا لزم العسر والخرج حتماً [بعضنا أو لم نبعض] حتى لو كان فى باب واحد.

والإحتياط الأصولى يلازم العلم الإجمالى بنصب الطرق والإحتياط فى دائرتها الذى يرجع إلى العمل كما لو كانت معلومه تفصيلاً، فلا يفترق عن حجّيه الظن على الحكومه الذى هو اجتزاء العقل بهذا القدر من الموافقه للعلم الإجمالى بنصب الطرق.

### إبطال الإحتياط وسائر الخيارات الأخرى عدا الظن

أما الإحتياط الكلى فقد ذكروا أنه يؤدّى إلى اختلال النظام، والبعض أضاف إلى أنه حتى لو كان جزئياً فهو يوجب العسر والخرج.

وصاحب الكفايه يعلّق على هذه الضميمه بأنّ قاعده العسر إنما تجرى على مسلك الشيخ [الذى هو أنّ الأدلّه نافية مباشره للحكم الحرجى والضررى فلا حرج ولا ضرر أى: لا حكم ضررى]. وأما مسلك الآخوند فهو رفع الفعل الضررى والحرجى وهو يرجع لبأ إلى رفع أثره وهو حكمه.

وقد أشكل البعض على رأى الآخوند بأنّ لازمه عدم رفع الآثار الاوليه وإنما لازمه رفع الآثار التى اتخذت من الحرج والضرر

موضوعاً لها [ أى قيد الحكم ] فالحرج قيد حكم التكليف الذى هو الكراهه، والضرر قيد حكم حرمة الضرر فيحرم القيام بفعل يوجب الضرر، أما مثل الصلاة فلم يؤخذ فى موضوعها الحرج كى يرفع حكمها مآلاً.

ويلاحظ عليه: إنَّ مراد صاحب الكفايه من ارتفاع الأثر ليس خصوص ما ذكر وإنما الأثر الاولى أيضاً بطرؤ الحرج والضرر على العقل، نظير الخطأ والنسيان فإنَّ الرفع للأثر الأولى للفعل لولا الخطأ والنسيان، لا رفع الأثر المترتب على نفس الخطأ والنسيان.

وصاحب الكفايه ذكر أنه على مسلكه فى قاعده العسر والحرج لا- تجرى القاعده إذا لزم من الإحتياط فيما نحن فيه العسر والحرج؛ وذلك لأنَّ الفعل المعلوم بالإجمال فى واقعه ليس حرجياً وإنما الحرج تولد من مراعاة مجموع الأطراف وهى غير نفس الفعل.

بخلافه على مسلك الشيخ وذلك لأنَّ الحكم المعلوم بالإجمال سبب للإحتياط الذى هو أثر عقلى للحكم الشرعى، فيتصف الحكم الشرعى بأنه حرجى، فيرتفع بتوسط قاعده العسر والحرج.

ومن ثم لا مشكله على مبنى الآخوند فى التبويض بالإحتياط، بخلافه على مبنى الشيخ فإنَّ ما هو عسر من التبويض باطل دون ما هو ليس كذلك.

الميرزا النائينى والمحقّق الإصفهانى قالوا- بطلان الإحتياط شرعاً، كلّ بصياغه. وكلتا الصياغتين تبطل الإحتياط من رأس حتى التبويض بالإحتياط.

## مناقشات

ولنا ملاحظات على كلام الأعلام جملة وتفصيلاً:

[ ١ ] إنَّ المراد من الإحتياط إن كان الفقهى [ كما يظهر من كلمات الأعلام ] فهو يؤدى إلى اختلال النظام مهما بعضنا فيه حتى فى الباب الواحد من المعاملات بالمعنى الأعم.

[ ٢ ] إن الإحتياط إذا كان أصولياً [ كما قد يظهر من عبارته الآخوند ] لا يلزم منه اختلال النظام ولا عسر و حرج متى لو كان كلياً، لما ذكرناه من أنه عين العمل بالطرق لو كانت معلومه تفصيلاً. (١).

### قاعده الحرج الثانيه

[ ٣ ] هناك قاعده حرج أخرى بتوسطها يرفع أصل الإحتياط حتى الجزئي لا بمقدار الحرج الشخصى كما ذكره الشيخ.

وقاعده الحرج الثانيه [ سيأتى بحثها مفصلاً فى قاعده الحرج ] خلاصتها: [ مع العلم أنّ مشهور الفقهاء إلى صاحب الجواهر قد التزم بها ] أنّ المراد بالحرج: النوعى، وهو تاره يراد منه نوع الفعل، وأخرى نوع الإنسان استقراغاً، وثالثه المجموع الغالب للمكلفين.

والمراد بالنوعى فى الحرج المنفى هو النوع الثالث.

ومثاله موقف الشيعة فى عرفه، فإنه لو ألزم الشيعة بالموقف الواقعى للزمه الحرج النوعى، بمعنى أنّ المجموع يقعون فى حرج.

ص: ٤٨٩

١- (١). [س] ألا يمكن تصوير الإحتياط الأصولى نتيجته مباشره للعلم الإجمالى بالحكم الفقهى، ومعه لا يكون العمل بالإحتياط عين العمل بالطريق إذ لا بدّ من الأخذ بكلّ العموم حينئذ، إذا كان مثبتاً من دون تخصيصه بالخاص المرخص، بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالى متعلقاً بالطرق فإنّ الإحتياط فيه عين العلم بالطرق عندما تكون معلومه تفصيلاً، لأنّ متعلقه الحجّه فعندما ينجز ينجز كلّ الحجج، ولكن بهذا البيان: ما فرقه عن تقريب السيّد الروحانى (قدس سره) المتقدّم فى المقدمه الأولى، حيث يظهر منه الإحتياط الأصولى وإن لم يصرح بذلك. [ج] الشيخ والآخوند صوّرا الإحتياط الأصولى نتيجته مباشره للعلم الإجمالى بالحكم الشرعى، ولكنه غير صحيح كما سنبين فى التنبيه الأول، وعلى فرض صحته فهو أيضاً عين العمل بالطرق كما سيتضح. وأما تمايزه عن بيان السيّد الروحانى فإن كان يقصد الإحتياط الأصولى فلا تمايز بينهما سوى أنه غير مبلور وإنما هو ارتكازى [وهو ارتكاز الآخوند كما يظهر من عبارته أخرى له] وأنه لا يثبت لمجرد انحلال العلم الإجمالى وإنما لا بدّ من إثبات مقدمات أخرى.

وإن شئت قل: إنه يسبب حرجاً للطائفه. (١).

## أدله القاعده

ولانضاح هذا النوع من الحرج نلقت الانتباه إلى أدله هذه القاعده:

منها: «بعث بالحنيفيه السمحه». (٢)

ومنها: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (٣)، وغيرها مما هو ظاهر في بيان أساس التشريع وفلسفه الأحكام.

وكثير لم يستفد من هذه الأدله حكماً شرعياً؛ لأنّ الظاهر منها هو بيان حكمه الأحكام لا علّتها.

إلا أنّ الحقّ ما ذكرناه سابقاً من أنّ العمومات فوقانيه كلّها تشريعات وليست فقط أنها بيان للمقاصد وروح الشريعة. (٤)

ص: ٤٩٠

١- (١). [س] لم يتضح الفرق بين النوع الإستغراقي والمجموعى، إلا أنّ نفسير المجموعى بما به ضرر أو حرج للعنوان كالطائفه والمذهب والذى هو بالتالى استغراقى. [ج] نعم، وان شئت قل: إن الحرج النوعى المنفى بهذه الأدله هو فى المورد الذى يكون عام البلوى، أو التكليف الإبتلاىى الغالب أو ما يلزم منه الحرج فى الهيئه الإجتماعيه.

٢- (٢). عوالى اللاكئ ٣٨١/١، الحديث ٣

٣- (٣). البقره / ١٨٥

٤- (٤). [س] ولكن ما هى القرينه على أنها تشريعات وليست بيانات للملاكات التى بنى على أساسها التشريع، خاصه وأنكم تميلون إلى ما نقلتموه عن العلامه من أنّ القرآن الكريم عاده ما يبين الرؤيه الكونيه ثم يتبعه بيان الملاكات ثم بيان التشريعات الدستوريه، فعلى الأقل لا بد من ملاحظه سياق هذه الآيات لمعرفه أنها فى صدد بيان أى شىء. [ج] أولاً: هذه الآيات لا يخلو أمرها إما أن تكون تشريعيه وإما أنها مرتبطه بجو التشريع وبيان ملاكاته، وبالتالى وعلى أى حال هى صادرة من الله تعالى من حيثيه كونه شرعاً. ثانياً: أنّ الأصل الاولى فى البيانات الصادره من هذه حيثيه أنها تشريعات ما لم تقم قرينه على الخلاف وأنها فى صدد بيان الملاك أو شىء آخر، ولم يختلف اثنان من الأعلام على هذا الأصل، وإنما تردد البعض فى ما نحن فيه لعله أخرى وهى أنّ هذه العمومات فوقانيه جداً، على فرض أنها تشريع - لا يمكن لنا الاستفاده منها حيث يعسر أو يتعذر تنزيلها، مما شكل قرينه على أنها ليست تشريعات. ثالثاً: نكته هذا الأصل الاولى هى أنّ البيانات المتكفله لعرض الملاك أقل القليل وأن الغالب هو التشريع ومن ثم كان الأصل هو ما لم تقم قرينه على العكس.



وقد استفاد منها الفقهاء القدماء فى موارد خمسة، بل زاد عليها المحقق القمى، بل زاد عليها الشيخ جعفر كاشف الغطاء فى قواعده الستة عشر.

والعمده فى هذه القاعده فهمها وفهم فذلكتها الأصوليه.

وملخصاً [ والتفاصيل فى قاعده الحرج ] أنّ هذه القاعده بحكم كونها عمومًا فوقانيًا تكون مهيمنه على التشريعات النازله، بمعنى أنّ لها نوعاً من التقديم إما على إطلاق التشريع النازل أو بنحو آخر.

ومثله ما نحن فيه فإنّ الشريعه بحكم سهولتها لا يمكن أن تبنى على الإحتياط، بحيث تكون وظيفه عموم الأتباع هو الإحتياط.

[ ٤ ] ما قالوه فى قاعده الحرج الأولى [ من التفصيل بين مبنى الشيخ والآخوند فى ما نحن فيه ] محلّ تأمل.

والوجه أننا لسنا فى صدد نفى الثمرات الأخرى، ولكن فى خصوص ما نحن فيه لا تظهر الثمره؛ لأنّ الحرج وصف يصح أن يسند إلى الحكم والفعل بالواسطه، فإنّ الحكم الشرعى ليس من نفسه حرجياً لولا العلم الإجمالى والتنجز العقلى، فهو حرجى بواسطه أثره، وهو التنجز العقلى.

والفعل كذلك ليس فى نفسه حرجياً ولكن حكم العقل بضروره إحراز الإمتثال والفعل هو الذى سيكون وراء حرجيه الفعل بعد أن كان الفعل معلوماً بالإجمال.

فكلّ منهما يتصف بالحرجيه بالواسطه لا بالمباشره. فلا معنى للتفصيل بين المبنيين فيما نحن فيه. هذا أولاً .

وثانياً: إنّ أحد الأدلّه التى أعدّها الآخوند فى اختياره هو أنّ الحرج وصف حقيقى للفعل ويسند مجازاً للحكم. ولازم هذا الدليل أن لا يفرق الآخوند هنا بين المبنيين، وذلك لأنّ مختاره أنّ كلّ مورد

يوصف به الحكم بالحرَج فهو نابع من اتصاف الفعل حقيقه في مرتبه سابقه، مع أنه قبل على مبنى الشيخ ترتب الحرَج على الحكم دون الفعل.

والعمده في الملاحظات المذكوره الأولى والثانيه، حيث إن الإحتياط الفقهي يلزم منه العسر والحرَج بل اختلال النظام مهما بعض، وأن الإحتياط الأصولي هو الصحيح وهو الذي نلحظه مرتكزاً بين الأعلام، وأن الملاحظه الثالثه كفيله بإبطال الإحتياط الفقهي حتى الجزئي.

فإخلاصه: ١. الإحتياط الفقهي الكلي مرفوع [ بالإتفاق وإن اختلفت الأدله ] بالإخلال بالنظام وبقاعده الحرَج النوعي والشخصي، ومرفوع بصياغتين المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني الشرعيتين.

٢. الإحتياط الفقهي الجزئي مرفوع بالحرَج الشخصي والإخلال بالنظام في المعاملات، والحرَج النوعي، وصياغتا المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني.

٣. الإحتياط الأصولي الكلي والجزئي لا يلزم منه شيء من المحاذير السابقه، لا اختلال النظام ولا العسر والحرَج الشخصي كذا النوعي ولا صياغه المحقق النائيني ولا صياغه المحقق الإصفهاني.

### **إبطال البراءه وسائر الأصول النافيه**

ويكفي فيه ما ذكر دليلاً على التنجيز في المقدمه الثالثه بكل صياغاته الشرعيه العقلية.

### **إبطال الأصول المثبتة**

صاحب الكفايه لم يمنع من الرجوع إلى الأصل المثبت لموافقته للتنجيز.

ومع ضمّ ما ثبت من أحكام بالأصل إلى ما علم ضروره أنه من الدين فلا يبعد انحلال العلم الإجمالي الكبير فيمكن الرجوع للأصل

المفرغ في الباقي.

وقد ضجّ الأعلام من هذه الدعوى؛ لأنّ مقدار ما يثبت الأصل أقلّ قليل في الفقه حتى مع ضمّ الضروريات الفقهيه وليس فقط الضروريات الدينيه.

نعم، يمكن أن نوسّع الضروره الفقهيه بما ذكره السيّد المرتضى (قدس سره) من عدم الحاجه للظن في الفقه لثبوته بالعلم، ويقصد منه الإستفاضه والأخبار المقرونيه بقرائن تفيد الوثوق والإطمئنان. ومن ثمّ يمكن تفسير كلام الآخوند (قدس سره) وتصحيحه.

ولكن ما ذهب إليه السيّد المرتضى لا يمكن أن يدّعيه ويمارسه إلاّ أحد اثنين:

١. من كان قريب العهد من عهد النص كالسيّد المرتضى.

٢. من كان متضلعاً في الفقه وبشكل شمولي كالشيخ كاشف الغطاء بحيث يرسى المسائل على أدلّه قريبه ومتآخمه للعلم ولا يكتفى بالظن، خاصه في المسائل العامه والكبريات الأم.

فالتتيجه أنّ الأصل المثبت لا يبطل إلاّ أنه لا يغني حيث لا ينحلّ به العلم الإجمالي.

### إبطال القرعه

بعض ذكر اختصاصها بالشبهه الموضوعيه ولكن الحقّ عموميتها للشبهه الحكميه لمعتبره محمّد بن حكيم.

وآخر ذكر أنّ طبيعه الجعل في القرعه ليس كقاعده عامه في كلّ الفقه بحيث يرجع إليها دوماً ويرسى الفقه عليها وإنما كشيء استثنائي جداً بل هي استثناء في الحكم الثانوي ومن ثمّ كانت آخر الحلول.

من هنا يجدر الإلفات إلى أنّ الحكم الثانوي أيضاً ضيق النطاق؛ إذ الشارع لا يريد به بشكل دائم أو مستمر وإنما في حاله الطوارئ. ومن ثمّ على الفقيه أن لا يبرز الحكم الثانوي بصوره الحكم الاولي

مما يجعله في معرض سوء الإستفاده وعدم الدقه في تشخيص موضوعه والتسامح في إيجاد المخرج الموضوعي منه، مع أنّ المطلوب عند الشارع هو التحفظ قدر الإمكان على ملاكات الأحكام الأوليه، وأن يستفرغ الوسع تماماً في ذلك.

## إبطال الرجوع إلى من يرى الإنفتاح

وقد ذكروا أنّ الإنسدادي يرى خطأ القائل بالإنفتاح. (١)

ولكن كيف نحكم بخطأ فتاوى القدماء بعد أن كانت المصادر عندهم أثري فلا يمكن تخطئه القائل بالإنفتاح آنذاك، إلا أن يمنع من الرجوع إليهم من باب عدم جواز تقليد الميت بالقطع، وإلا إذا كانت هذه المسأله ظنيه فحالها حال المسائل الأخرى.

نعم، يمكن إبطاله بما ذكر من أنّ أدله التقليد لا تتناول المجتهد، وهذا دليل على عدم حجيه فتوى المجتهد على المجتهد سواء كان معاصراً أم قديماً.

كذا قد يقال في إبطاله إنّ الظن الحاصل من فتوى المجتهد القديم ليس أقوى من الظن الذي يستحصله الإنسدادي بل قد يكون أضعف.

ص: ٤٩٤

١- (١). [س] قد يكون الإنسداد بسبب إجمال الأدله لديه لا بسبب عدم دلالتها، وفي مثله يخطأ القائل بالإنفتاح. [ج] الإجمال الذي يستند عليه المجتهد على شكلين: الأول: أن يناقش ويخطئ كلّ التقريبات لا يصل، ومن ثمّ مثله يرى خطأ القائل بالإنفتاح. الثاني: أن لا يصل إلى نتيجة في الدليل بأن لم يتمكن من حله صناعياً، ومثل هذا ليس مجتهداً. وعلى هذا الأساس لا بدّ من التمييز بين الفتوى بالإحتياط الذي هو من قبيل الأول، وبين الإحتياط في الفتوى الذي يرجع إلى الثاني، وفي مثل الأول لا يجوز الرجوع إلى غيره دون الثاني. وما يلحظ من كثره الإحتياطات من النوع الثاني وان كان يعبر عن عدم الإجتهد، إلا أنه غير مغلق بعد أن تعرف ما ذكره الآخوند من أنه لا فقيه مطلق.

وذلك لأن فتوى المجتهد وإن كانت أماره إلا أنها متأخره رتبه عن الأمارات والأصول لأنها متولده منها، حيث أنها ظن حاصل من تلك الظنون.

ونحن قد ذكرنا مراراً أننا نتعامل مع الإجماع والشهره كمتبّه على وجود دليل فهي أماره متأخره وليست أماره مباشره على الحكم، فلا بدّ من الفحص عن الأماره السابقه عليها.

### في المقدّمه الخامسه

والمقدّمه الخامسه لا دور لها سوى تعيين الموضوع وأنه الظن في قبال الوهم والشك لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وقد اكتفى الأعلام في حديثهم عن هذه المقدّمه بهذا القدر تاركين التفاصيل إلى التنبّهات، فإنها هي التي تتكفل تفصيل هذه النتيجة.

ص: ٤٩٥

## التنبيه الأول: الظن بالطريق والظن بالواقع

### إشاره

إنَّ الشيخ والآخوند (قدس سرهما) يتوافقان على أنَّ مقتضى المقدمات السالفه حجّيه الظن المتعلّق بالحكم الفقهي والأصولي. والدليل عليه أنه كلّ ما كان مفرغاً في فرض العلم التفصيلي [ في الإنفتاح ] فمع تعدّد العلم تصل النوبه إلى ما هو دونه فيكون مفرغاً؛ لأنّ همّ العقل إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومه، كما لا شبهه في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها. ولا شبهه أيضاً في أنّ كلّ ما كان القطع به مؤمناً في حال الإنفتاح، كان الظن به مؤمناً حال الإسداد جزماً، وأنّ المؤمن في حال الإنفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك [ لا- بما هو معلوم ومؤدّى الطريق ] أو بإتيانه الجعلي. ولا- يخفى ذلك أنّ قضيه ذلك هو التنزّل إلى الظن بكلّ واحد من الواقع والطريق.

بتلخيص منّا: إنّ المفرغ في فرض الإنفتاح هو القطع [ سواء كان متعلّقاً بالحكم الأ-صولي أو الفقهي؛ لأنّ كليهما يولّد القطع بالفراغ ] والإسداد لا يفعل شيئاً سوى أن يجعل الظن بديلاً عن القطع.

### دعوى الإختصاص بالظن بالواقع أو بالظن بالطريق

ثمّ يتصدى العلمان لردّ دعويين:

الدعوى الأولى: إنّ الظن الحجّجه هو المتعلّق بالواقع [ أى الحكم الفقهي ].

الدعوى الثانيه: إنّ الحجّجه هو خصوص الظن المتعلّق بالطريق [ أى الحكم الأصولي ].

### منشأ توهم الإختصاص بالظن بالواقع

واستدلّ للأولى بأنّ العلم المأخوذ في المقدمه الأولى هو العلم بالأحكام الشرعيه، فالمقدمات ألّفت على الإنسداد في المسأله الفقهيه لا الأصوليه.

وأجابا بأنّ المستهدف في دليل الإنسداد هو تفرغ الذمه، وهو كما يحصل بالعلم بالواقع والحكم الفقهي، كذا يحصل بالظن بالطريق والحكم الأصولي، فإنّ الظن بالطريق يولد الظن بالفراغ، وسنبيّن لاحقاً أنه هو ما ذكرناه من أنّ التبعض في الإحتياط هو الظن على الحكومه.

### منشأ توهم الإختصاص بالظن بالطريق

واستدلّ للثانيه بوجهين:

الأول: [ ولعلّه للمحقّق التستري في كشف القناع ] إنّ لنا علماً إجمالياً بنصب الطرق وبه ينحلّ العلم الإجمالي الحكم الشرعي، ومن ثمّ يؤلف دليل الإنسداد على المسأله الأصوليه لا الفقهيه، وينتج حجّيه الظن بالطريق والحكم الأصولي لا حجّيه الظن بالواقع والحكم الفقهي.

ولوحظ عليه من قبل الآخوند والشيخ (قدس سرهما):

[ ١ ] إنّ العلم الإجمالي هذا يقتضى الإحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومه بالإجمال لا حجّيه الظن، ولا يلزم منه عسر وخرج [ بشهاده أنّ الأخباريين عملوا بكلّ الأخبار من دون أن يلزم شيء ] والإحتياط ليس أكثر من العمل بتلك الطرق نظير ما لو كانت معلومه تفصيلاً [ كما بيّنا ذلك عند الحديث في المقدمه الرابعه. ]

هذا إذا كانت الطرق من سنخ واحد [ وهو خبر الواحد ] أما إذا كانت من سنخين [ كالشهره والإجماع ] فإنّ الإحتياط الأصولي يسقط عند التعارض.

[ ٢ ] إنكار وجود علم إجمالي بنصب الطرق.

[ ٣ ] على فرض وجوده، هناك قدر متيقن؛ لأنّ العلم الإجمالي

ورد بين الأقل والأكثر، ومعه لا يكون التنجيز إلا بحدود المتيقن، ومن ثم لا يلزم الإحتياط فيه العسر والحرص.

### وجود القدر المتيقن فى العلم الإجمالى بنصب الطرق

وتوضيحه: قد ثبت للأصولى دليل عام على ضرورة نصب الشارع للطرق أو وقوع نصب للطرق [ ولم يشر الأصوليون فى بحوث الظنون الخاصه إلى هذا، حيث اقتصروا على الأدله الخاصه، بينما اللازم البحث عن الأدله العامه على الضروره أو الوقوع. ]

ومع وجود هذه الأدله العامه يريد الشيخ والآخوند (قدس سرهما) إلفات نظر المحقق التستري (قدس سره) إلى أن قيمه هذا الدليل العام عين قيمه الدليل الخاص. ومن خلال القدر المتيقن [ والذى هو حجيه خبر الواحد الثقه أو الموثوق به ] وبالتالى فالأدله العامه [ على فرض وجودها ] يستدلّ على حجيه خبر الثقه أو الموثوق به، وبالتالى لا انسداد وإنما انفتاح فى خصوص المتيقن.

هذا ولا يراد من المتيقن الذى يحلّ العلم الإجمالى كلّ متيقن وإنما بمقدار حدّ المعلوم بالإجمال. وإلا كلّ قدر متيقن يمكن فرض أقلّ منه حتى تصل إلى واحد، وهو لا ينفع فى حلّ العلم الإجمالى ما لم يكن بقدر حدّ المعلوم حتى يمكن الإنحلال.

[ ٤ ] على فرض وجود علم إجمالى بالطرق وأنه لا يمكن الإحتياط فيه وأن لا متيقن، فإنه لا ينتج خصوص حجيه الظن بالطريق وإنما الأعمّ؛ لأنّ المستهدف من جعل الطرق هو تنجيز الواقع ثمّ الفارغ عنه. فالظن بالواقع أيضاً مفرغ منجز، فإنّ الطريق طريق بحث لا موضوعيه له.

فالنتيجه عامه سواء رتبنا مقدّمات الإنسداد فى المسأله الفقهيّه أم الأصوليه، والوجه هو أنه كلما كان القطع مفرغاً فى حاله الإنفتاح [ سواء كان وجدانياً أم تعبيرياً الذى هو القطع بالطريق ] كذا فى الظن فإنه بديله.



وفى ذيل هذا الجواب هناك عبارة لصاحب الكفاية (قدس سره) لا تخلو من غموض [ ولم يقف عندها تلامذته سوى الحائري ] والعبارة هي: «هذا، مع عدم مساعده نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غايته أنّ العلم الإجمالي بنصب طرق وافيه يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيه إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه من التكاليف الفعلية، والإنحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعيه، إلا أنه إذا كان رعايه العلم بالنصب لازماً، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز. وعليه يكون التكاليف الواقعيه كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب فى كفايه الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى.»

ويقصد منها أنّ ترتيب دليل الإنسداد فى المسأله الأصوليه ولزوم مراعه العلم الإجمالى بنصب الطرق إنما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالحكم الفقهي، وهو لا ينحلّ إلا إذا كانت مراعه العلم الإجمالى بالطرق لزومياً ومنجزاً، والفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز.

وقد علّم بعضُ الشراح عدمَ اللزوم بعسر الإحتياط فلا يلزم فيسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، وعلّل عدمَ الجواز بأنه خلاف مذاق الشارع.

وهذا التعليل وإن كان جيداً إلا أنه يجعل كلام الآخوند جديلاً؛ لأنه جواب حسب مسلمات الآخر، حيث بنى على عسر الإحتياط [ وإلا فالآخوند لم يبين مع العسر فى الإحتياط الأصولى ولا على اختلال النظام ] فتصل النوبه إلى الظن بالطريق.

فالآخوند (قدس سره) يقول: إذا كان الإحتياط عسراً [ كما يراه التستري ] فهو يوجب سقوط العلم عن المنجزيه، بل لا يجوز؛ لأنه خلاف مذاق الشارع، ومع عدم منجزيه العلم بالطريق فلا يوجب انحلال العلم الإجمالى بالواقع، فلا بدّ من ترتيب مقدّمات الإنسداد على أساسه.

ومن ثم شرحها الحائري (قدس سره) ينحو آخر برهاني بعد مقدّمه وهي: إنّ هناك بحثاً بين الأصوليين لم يعنون في كلماتهم، وهو أنّ الأخذ بالطرق في الشبهات الحكميه هل هو عزيمة تعيينيه أو أنه رخصه يستطيع العمل بها أو الإحتياط؟ ونظير هذا البحث في الأمارات القائمه في الشبهات الموضوعيه وأنّ الأخذ بها عزيمة تعيينيه أو رخصه، له أن يتركها إلى الإحتياط؟<sup>(١)</sup>

وباتضاح المقدّمه المذكوره يقول الحائري:

إنّ الأخذ بالطرق ليس عزيمة وإنما رخصه، ومعه لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، ولا ينفى العلم الإجمالي بالواقع.

وهذا الشرح جيّد في تصوير عدم اللزوم، إلاّ أنه لم يشرح عدم الجواز.

١- (١). [س] إنّ جذر هذا البحث هل يرجع إلى بحث سابق وهو أننا مسؤولون عن الحكم بما هو هو أو بما هو من طريق وقناه المعصوم، ثمّ في ذلك البحث هل يعني أنّ قول المعصوم له موضوعيه في الحكم بنحو الطريقيه أو أنه طريق بحت. [ج] يظهر من الأخباريين [وإن كانت كلماتهم غير منظّمه] أنّ العلم التعبدي قيد فعليّه، ويظهر من كلمات بعضهم أنّ العلم التعبدي أعم من قول المعصوم حيث يصل إلى ما في اللوح المحفوظ. ومختارنا أنّ قول المعصوم القطعي سنداً ودلاله قيد فعليّه، شريطه أن لا يكون من خلال العقل البديهي فالملازمه وأنّ خبر الواحد وسائر الطرق بما هو علم تعبدي بقول المعصوم لا بما هو علم تعبدي بالواقع شرط صحه وقيد واجب لأنه يرجع إلى المتابعه والتولى لهم، ونحن نرى أنّ الولايه شرط صحه. هذا في العبادات، وأما في المعاملات فهو واجب شرعي إلاّ أنه ليس شرط صحه. وعلى هذا البيان يكون الأخذ بالطرق عزيمة وليس رخصه. وبهذا يصلح أن نصوغه دليلاً شرعياً على عدم مشروعيه الإحتياط، يضاف إلى صياغه الميرزا المستوحاه من الإجماع بأنه نعلم من مذاق الشارع عدم قبوله الإحتياط في مقام الإمتثال. بالبيان التالي: أنّ العلم الاجمالي لا ينجز الأحكام بالإحتياط الفقهي وإنما من خلال بياناتهم.

وهناك شرح ثالث يعتمد على مقدمه وهي أنه هل للحكم الأصولي مراحل نظير مراحل الحكم الفقهي، أو أنه ذو مرحلتين: إنشائي، وفعلي؟ [ وهي التنجيز كما عليه مشهور المتأخرين، استناداً إلى أنّ الحكم الأصولي حقيقته الإستطراق والايصال، فإذا لم يكن هو واصلًا كيف يكون موصلاً، فماهيته وفعليته قائمه بالتنجيز ووصوله إلى المكلف. ]

وعلى المسلك الثاني فالعلم الإجمالي بنصب الطرق يعتمد عدم فعليتها لعدم وصولها تفصيلاً فهو لسي بمنجز بل لا يجوز مراعاته لعدم فعلية الطريق وتنجزه.

وعلى هذا التقريب لا تختص المسألة بالإنسداد، وإنما الآخوند (قدس سره) يريد أن يقول إنّ العلم الإجمالي بالحكم الأصولي يختلف عن الحكم الفقهي، سواء في باب الإنسداد الكبير أم في غيره كما إذا حصل في باب من الأبواب.

فالإجمال في الحكم الأصولي يجعله حكماً إنشائياً ولا- يكون فعلياً ما لم يعلم به تفصيلاً فلا يكون منجزاً بل لا تجوز مراعاته والبناء على انحلال العلم الإجمالي الفقهي وإنما يبقى العلم الإجمالي الفقهي منعقدًا ومنجزاً.

### إشكال وجواب

ومما تقدّم ينبثق هذا السؤال : إنا نلاحظ أنّ الأصوليين قد التزموا بالتنجيز في العلم الإجمالي بالحكم الأصولي في عدّه موارد؛ كمورد تساوى المجتهدين، حيث ذهب البعض إلى منجزيه العلم بالقول بالإحتياط، وكموارد تعارض الخبرين، حيث ذهب المحقق النائيني إلى أنّ مقتضى القاعده الاولى هو التنجيز، وهو نوع من الإحتياط الأصولي كما سيأتي، وفي موارد اشتباه الحجّه باللاحجّه فقد اتفقوا على الإحتياط بما فيهم الآخوند (قدس سره).

والجواب: إنّ الآخوند (قدس سره) ذكر في هامش ملحوظته هذه بأنّ عدم

منجزيه العلم الإجمالي بالحكم الأصولي فيما إذا كانت الأطراف كثيره دون ما إذا كانت الأطراف قليلة فإنه منجز.

وهذا الترميم يمكن تفسيره حتى يتم بأن الكثره توجب التوغل في الإبهام ولو لم تصل حدّ عدم الحصر ولم تصل حدّ الخروج عن محلّ الإبتلاء، وإزدياد الإبهام وشدّته لا ينسجم مع ماهيه الحكم الأصولي، بخلاف ما إذا كانت الأطراف محدوده.

### درجات إراءه العلم الإجمالي عن الواقع

وهذا التفسير يفتح لنا أفقاً في بحث العلم الإجمالي وهو أنّ قلّه أطراف العلم الإجمالي وكثرتها توجب تفاوت حكايته عن الواقع تفاوتاً تشكيكياً، فهو في منتهى ضعف حكايته عند وصوله حدّ عدم الحصر وهذا الضعف دون الظن التفصيلي قطعاً.

وهكذا تتصاعد نسبه حكايته كلّما قلّت الأطراف فتصل الذروه إذا تلخّصت الأطراف في اثنين، وفي مثله لا يكون الإراءه دون الظن التفصيلي ولو كان تعبدياً، بل هو أرفع حكايه وإراءه.

ومع هذا كلّما ازدادت الإراءه ازدادت القيمه الإجماليه في كلّ طرف، والعكس بالعكس. وما ذكرناه ينسجم مع ما ذكر في المعقول من أنّ العلم ليس متواطياً وإنما ذو درجات. بل نفس اختلاط الإجمال مع العلم دليل أنّ العلم ذو مراتب وليس حكراً على التفصيلي.

وهذه اللفته ستنتفع كثيراً في مبحث العلم الإجمالي حيث سنرى أنّ كثيراً من الإشكالات هناك جاءت نتيجة التسويه في درجات العلم.

### استدلال هدايه المسترشدين لاختصاص نتيجة الإنسداد بالظن بالطريق

الوجه الثاني لاختصاص الحجّيه بالظن بالطريق [ الذي ذكره هدايه المسترشدين ] أنه لا بدّ للإنسان [ كوظيفه أوليه ] إحراز الإمتثال بالعلم، ومع تعدّد العلم تصل النوبه إلى الظن بالفراغ ولكن بحكم الشارع [ كما في قاعده الفراغ في الشبهه الموضوعيه فإنها ظن تعبدى بالفراغ. ]

ومعه لا بدّ من تحصيل الظن بحكم الشارع بفراغ عهدها من التكليف في شبهة الحكميه. وأحكام الشارع هي الأحكام الأصوليه، فالظنّ الحجّة هو الظن بالطريق والحكم الأصولي.

ولاحظ عليه الآخوند:

[ ١ ] إنّ الحاكم على الإستقلال في باب تفرّغ الذمه بالإطاعه والإمتثال إنّما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه. وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرغاً، وأنّ القطع به [ حقيقه أو تعبداً ] مؤمّن جزماً، وأنّ المؤمّن في حال الإنسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمّناً حال الإنفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمّناً حال الإنسداد.

فما ذكره من ضروره الإستحصال على حكم الشارع بالفراغ غير وجيه؛ لأنّ المطلوب هو استحصال الحكم العقلي بالفراغ، والعقل لا يفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق على مستوى الفراغ.

[ ٢ ] سلّمنا وجوب الفراغ بحكم الشارع إلاّ أنه يشمل الظن بالحكم الفقهي أيضاً، وذلك لأنّ الظن الذي يتعلّق بالحكم الفقهي يلازم الظن بقيام طريق معتبر عليه.

وبعبارة أخرى: إنه لو سلّمنا بحجّيه الظن بالطريق فقط، إلاّ أننا صغروياً نتمكّن من التوسّع منجهه أنّ الظن بحكم فقهي يلازم الظن بوجود طريق.

وهذا نظير ما صنعها الأصوليون مع الأخباريين، حيث أنّ الأخير حصر الحجّيه بما يصدر من المعصوم (عليه السلام)، دون ما حكم به العقل، وقد قبل الأصوليون هذه الكبرى إلاّ أنهم حلّوا المشكله صغروياً، حيث قالوا: إنّ ما يدركه العقل من الأحكام يلازم صدوره من فم المعصوم (عليه السلام).

ثمّ يستشكل صاحب الكفايه (قدس سره) على نفسه بأنه على هذا الأساس لا بدّ من الأخذ بالحكم الفقهي المظنون بالقياس مع أنّ القياس مردوع

وأجاب: إنا لا نعمل بالظن لأنه وليد القياس وإنما بما هو ملازم للظن بقيام طريق معتبر عليه.

### تبيين استدلال صاحب الحاشيه (قدس سره)

ولا يوضح عمق أطروحه صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره) وضعف مناقشات صاحب الكفايه (قدس سره) نثير تساؤلين ونجيب عنهما:

التساؤل الأول: إنَّ التنجيز يصبّ في مرحله إحراز التكليف، والتعذير يصبّ في مرحله إحراز الإمتثال، فهما سنخان، فكيف اجتماعاً في الحجّه حيث أنها منجزه ومعذّره، ولم يستشعر الأعلام التنافي في ذلك؟

التساؤل الثاني: عندما تكون أماره معذّره فهو يعنى وجود منجز وراءها، إذ لولا التنجيز لم يكن للتعذير معنى.

ومعه كيف يكون هذا المعذّر منجزاً عند إصابته، إذ يلزم منه اجتماع منجزين مع أننا بحاجة إلى مفرغ.

وهذا التساؤل عين التساؤل الأول الذى أثرناه فى مطلع الحديث فى المقدمه الرابعه ولم نجب عنه هناك علماً أنّ الإجابة عن هذين السؤالين ستبرز لنا خصيصه فى الحكم الأصولى فى الشبهه الحكميه، مفقوده فى كلّ العلم من الحكم الفقهي، والأماره فى الشبهه الموضوعيه.

والجواب: أنّ المنجز ابتداءً ليس خصوص الأمارات والظنون الخاصه فضلاً عن الظنون العامه، وإنما الأدلّه العقليه والنقلية الموجهه للإعتقاد بالله ورسوله والشريعه [ والتى كانت وراء حصول العلم الإجمالى بالأحكام الشرعيه. ]

وهذا العلم لا- ينعدم تكويناً بتوسط الظن الخاص أو العام وإنما يبقى على حاله سوى أنه ينحلّ حكماً [ بمعنى أنّ الظن الحجّه يعلّق منجزيته ويضيقها به. ]

وإن شئت قل: إنَّ المنجِّزَ التعبدى اللاحق يحدُّ من دائره المنجِّز السابق ويلخصها به، ومن ثمَّ ففي صورهِ الظنِّ الحجِّج [أصاب أو لم يصب] يبقى العلم الإجمالى السابق على حاله تكويناً ولكن منجِّزته تجمد [بمعنى أنه ينحلُّ حكماً] أقصاه أنه فى حاله عدم إصابهِ الظنِّ الواقع نحتاج إلى معذِّر عن الواقع لوجود المنجِّز السابق، والمعذِّر هو الظنِّ فإنه يكون بمنزله المفرغ عن المنجِّز السابق ومخرجاً عن عهدته.

وبالإلتفات إلى ما تقدّم [من أنَّ الحكم الأصولى يقع فى سلسله معاليل الحكم الفقهى ثبوتاً، لا فى سلسله علله وإن كان كذلك إثباتاً] تتضح المسأله أكثر؛ حيث إنَّ خصيصه الحكم الأصولى فى الشبهه الحكميه التفرغ عن الحكم الفقهى المنجِّز بالعلم الإجمالى فى صورهِ خطأه بل الظنِّ مفرغ حتى فى صورهِ الإصابهِ.

بيبان: أنَّ الإنسان لما كان مسؤولاً عقلاً عن الشريعة المعلومه، كان مسؤولاً عقلاً عن إحراز الإمتثال والفراغ، وهو إما أن يتم بالعلم الوجدانى به من خلال الإحتياط، وإما أن يتم بالعلم التعبدى فى الشبهه الحكميه، حيث يقوم بتشخيص التكليف كخطوه أولى فى طريق الفراغ، فإن أصاب فيكون معذراً عن الواقع.

وبالعرض هذا تبلور متانه أطروحه صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره) وخلل مناقشه صاحب الكفايه (قدس سره) عليه من أننا لا نحتاج إلى مفرغ شرعى، وذلك لأنَّ تعذير الحجِّج ليس أكثر من كونها مفرغه، غايته أن مثل الآخوند فهم من صاحب الهدايه (قدس سره) أنه يتحدّث عن التفرغ الموضوعى الجزئى ومن ثمَّ أشكل عليه، مع أن حديث صاحب الحاشيه (قدس سره) فى التفرغ فى الشبهه الحكميه، وهو يختلف عنه فى الشبهه الموضوعيه. (١)

ص: ٥٥

١- (١). [س] نحن إما أن نتنازل عن منجِّزهِ الظنِّ ونستبدلها بأنها مشخص تفصيلى تبعدى للتكليف المنجِّزه مسبقاً، وعلى فرض الخطأ فهو معذِّر. وبالتالي عندما يقال إنَّ الظنِّ منجِّز، يعنى أنه مفصِّل للإجمال ومشخص للمنجِّز، والإنحلال الحكمى يحصل من زاويه تعذيره وتفصيله التعبدى. وإما أن نقبل أنَّ الظنِّ منجز حقيقه، ولكن تنجيزه يختلف عن تنجيز العلم الإجمالى، فإنَّ العلم الإجمالى بالتكليف أو العلم بوجود رسول وشريعته مأخوذ فى موضوع التكليف - قيد فعليه ووجود - والظنِّ منجِّز مفرغ، أو نقول إنَّ للتنجيز مرحلتان إحداهما تقع فى طريق التفرغ عن الحكم والآخر مرتبط بوجود الحكم ثبوتاً أو شىء من هذا القبيل. [ج] لا بدّ من الإلتفات إلى أنه مع وجود الإراءه هناك تنجيز، وفى الظنِّ إراءه فهو منجِّز، ومن ثمَّ يشتد التنجيز فى مورد إصابته خلافاً للأعلام الذين قالوا: إنَّ المنتجِّز لا ينتجِّز. وفى صورهِ خطأه يكون مفرغاً ومعذراً عن تنجيز العلم الإجمالى. إلا أنه مفرغ على مستوى الشبهه الحكميه لا الموضوعيه. ومن ثمَّ اختلف مع مثل قاعده الفراغ، فإنها تجرى فى العمل الخارجى الجزئى الذى تم الإتيان به امثالاً، فتحرز امثاله تعبداً، بينما الظنِّ يجرى فى الحكم المنجِّز وقبل امثاله فيعذر عن امثاله.

## التنبیه الثاني: الكشف والحکومه

الشیخ والآخوند (قدس سرهما) بنیا علی أنّ مقتضی مقدمات الإنسداد هو التبعیض فی الإحتیاط بحکم العقل، فلا تصل النوبه إلى الكشف، فالظن لیس بمحرز وإنما هو مفرغ.

والمحقق العراقي ذکر أنه مع حجیه الظن علی الحکومه لا تصل النوبه إلى الكشف، والمحقق النائینی والمحقق الإصفهانی فرضا وصول النوبه إلى الكشف.

ویضیف الآخوند (قدس سره):

أولاً: إنّ قاعده «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» لا تجری فی الأحکام العقلیه الواقعه فی سلسله معلولات الحکم الشرعی وآثاره [ والتي أسماها البعض بالأطوار العقلیه للحکم الشرعی. ]

وعندما ندقق فی هذه اللفته نلاحظ أنها إنکار لقاعده الملازمه فی الأحکام الأصولیه؛ لأنّ البحث لیس فی الشبهه الموضوعیه وإنما فی الشبهه الحکمیة، وحکم العقل فی الشبهه الحکمیة حکم أصولی.

والمیرزا الکبیر قبل القاعده فی الحکم الأصولی، كما یلاحظ ذلك فی البراءه حیث استدلّ علی شرعیته بحکم العقل بها الملازم لحکم الشرعی.



ثانياً: يشكل على نفسه أنه مع إنكار قاعده الملازمه كيف نفسّر إمكان أن يتعبدا الشارع بنصب الطرق، حيث يعنى إمكان الحكم الشرعى. ومعه تجرى قاعده الملازمه.

ويجب أنّ الحكم الشرعى الأصولى مع وجود حكم عقلى يصبح لغواً، لعدم ترتب آثاره عليه كتنجيز الواقع حيث حصل بالعلم الإجمالى، وكتعديره الحاصل بحكم العقل بالتبعيض فى الإحتياط.

ويفهم من كلامه أنه فى صدد بيان أنّ المانع من جريان قاعده الملازمه هو لغويه الحكم الأصولى الشرعى.

ويلاحظ على الشيخ والآخوند: أنّ ما ذكرناه من التبعيض فى الإحتياط يرجع كنهها ولباً إلى حجّيه الظن على الكشف وليس قولاً فى قبالة كما توهمه الكثير.

ومثله الظن على الحكومه، فإنه يرجع فى الواقع إلى الظن على الكشف، بل ذكرنا سابقاً أن لا فرق بين نظريه الظن على الحكومه والتبعيض فى الإحتياط إلا فى الإسم.

وتصوير الرجوع تقدّم سابقاً:

[ ١ ] إنّ المفرغ فى الشبهات الحكميه يختلف سنخاً عن المفرغ فى الشبهات الموضوعيه فى أنّ الأول عين المنجز دون الثانى.

[ ٢ ] إنّ الحكم الأصولى يقع فى سلسله الفراغ من الحكم الفقهي ثبوتاً.

[ ٣ ] الفرق بين الإحتياط الأصولى والفقهي.

وعلى ضوء هذه الأسس يتبلور ما ذكرناه؛ إذ أنّ الإحتياط التام الذى أبطله الأعلام فى المقدمه الرابعه هو الإحتياط الفقهي، ومنه وصلت النوبه عندهم إلى تعيّن العمل بالظن، ونحن معهم.

إلا أنا قد ألفتنا سابقاً إلى أنّ الظن فى الشبهه الحكميه حكم أصولى، وأنّ الفقهي هو المتعلّق بالشبهه الموضوعيه، فالإنتقال من الإحتياط الكلى الفقهي [ والخيارات الأخرى ] إلى تعيّن العمل بالظن يساوى القول بحجّيه الحكم الأصولى وأنه معذور ومفرغ.

لأنّ تعيّن العمل بالظن يعنى أنه مسؤول عن الحكم بحدود بدائره الظن ومعدور عما وراءه، فهو غير مرتبط بالإمتثال والفراغ والتطبيق الخارجى مباشره، وإنما يحرز الحكم، فالعمل بالظن فعل أصولى مرتبط بالإستنباط والإراءه. وهذا هو الحجّيه وليست شيئاً آخر. (١)

بعد هذا يقع السؤال : إنّ الحجّيه هذه هل هى شرعيه أو عقليه؟

والجواب: أنها شرعيه على كلّ الأحوال، وتسميتها بالعقلية غفله ولا يعدو الاسم، وذلك: لأنه إن بنينا فى المقدمه الثالثه على أنّ المنجز شرعى، فالنتيجه هى حجّه الظن شرعاً، ولا مشكله.

وإن بنينا على أنّ المنجز عقلى ليس غير، فتعيّن العمل بالظن لا يتمّ إلّا بإبطال كلّ الخيارات فى المقدمه الرابعه، وهو لا يكون إلّا بتوسط الشرع دون العقل فإنه يحكم بالإحتياط التام.

وهذا كاف فى صيروره النتيجه شرعيه، بل يكفى فى شرعيه النتيجه إثبات أو إبطال ولو شق واحد من أى مقدمه بتوسط الشرع،

ص: ٥٠٨

١- (١). [س] بعد فرض أنّ الإنتقال من منجزيه العلم الإجمالى للحكم الفقهي لحجّيه الحكم الأصولى أعمّ من أن يكون حجّيه الظن بالواقع أو حجّيه الظن بالطريق، هل الحكم الأصولى المذكور هو الظن بالحكم الفقهي، ومعه فالبيان المذكور لا يصلح إلّا لتصوير أنّ الحجّيه شرعيه، أما أن الحجّيه هى الظن بالطريق دون الظن بالحكم فهذا ما لم يتمّ إثباته بعد. وإن كان الحكم الأصولى هو الظن بالطريق، فهذا لازم لتصريحهم أنّ الظن بالحجّه أعمّ من الظن بالواقع أو بالطريق، وليس لازماً لخصوص تعيّن العمل بالظن. وإن شئت قل هو لازم ما ذكره فى التنبيه الأول لا المقدمه. ومن مجموع ما تقدّم يبدو أنّ الخلاف فى النتيجه وأنه الظن الشرعى أو الظن على الحكومه أو التبويض فى الإحتياط، وكلّ من الأول والثانى حكم أصولى، والثالث فقهي بتصور الأعلام إلا أنكم صورتم أنه أصولى وأنه عين الظن بالواقع، ثمّ صورتم أنه كلّ شرعى. وهناك خلاف آخر: إنّ النتيجه هل هى الظن بالطريق أو الظن بالواقع أو كلاهما وناقشتم من خصه بالثانى إلّا أنّ القضيّه لم تحسم لصالح الأول فقط بعد؟ [ج] الحكم الأصولى المذكور هو حجّيه الظن بالحكم الفقهي، وإثبات حجّيه الظن بالظن يأتى الحديث عنها.

وذلك لأنّ النتيجة العقلية لا بدّ أن تكون كلّ مقدماتها قطعية، ومع ظنيه شيء من المقدمات لا بدّ أن تكون النتيجة تعبديه.

وإن شئت قل: إنّ العقل يحكم على ضوء تعبد الشرع وبتبعه، ويقصد من حكمه اكتشافه النتيجة على أساس أنها لازم التعبد.

وبعبارة أخرى: إنّ النتيجة بعد كون بعض مقدماتها تعبديه لا يمكن أن تكون من مصاديق حكم العقل المستقل وإنما هي من غير المستقلات العقلية التي تكون الملازمه فيها عقلية قطعية واللازم شرعي، نظير غير المستقلات العقلية كوجوب المقدمه (1).

ومما تقدّم يتضح أن لا موضوع لما ذكره الآخوند (قدس سره) من عدم

ص: ٥٠٩

١- (١). [س] إنّ هذا يعنى أنّ كلّ الأطوار العقلية للحكم الشرعي هي شرعية والعقل يحكم بالملازمه ليس أكثر؟ [ج] نعم، هي ليست مصاديق للعقل المستقل. ولكن العقل غير المستقل على شكلين: الشكل الأول: أن يحكم العقل بالملازمه واللازم شرعي، أى أنّ العقل كاشف عن شرعية اللازم بموجب لزوم الملزوم شرعي. والشكل الثاني: أن يحكم العقل باللازم، ومن ثمّ لا يكون اللازم شرعياً ولكنه منبثق عن ملزوم شرعي. ومثال الثاني: وجوب الطاعة والتنجز الخاص - أى للحكم الخاص - والإمتثال وإحرازه. ومثال الأول: وجوب المقدمه - على بعض المباني - وما نحن فيه. فإنّ الشارع عندما يبطل كلّ الخيارات الأخرى يكشف العقل عن اعتبار الشارع للظن، لا أنه هو الذى يحكم بحجّيته. [س] بل هو الذى يحكم، لأنه قد حكم العقل بمنجزيه العلم الإجمالى، والشارع لم يفصل شيئاً سوى أنه قلص أطراف العلم بحذف الموهومات والمشكوكات. فيبقى الباقي وهو المظنونات ضمن دائره التنجز ولا جديد إضافه الشارع. [ج] بالبيان المذكور لا يثبت إلاّ الإحتياط الفقهي فى الجملة [فى دائره الظن] وإن شئت قل: لا يثبت إلاّ الإمتثال الإحتمالى فى الدائره المذكوره فى حين أنا نرى أنّ هناك اعتباراً للارائه الموجوده فى الظن ومن ثمّ كان منجزاً ومعدراً، ولم يقتصر فى التنجز على إرائه العلم الإجمالى، كما لم يقتصر فى التعذير على حذف الشارع ما عدا الظن، بل الظن منجزاً ومعدراً، ومثل هذا لا يحكم به العقل وإنما يكشف عن شرعيته العقل.

جريان قاعده الملازمه، لأنَّ حكم العقل ليس مستقلاً.

إضافه إلى أنه تصور أنَّ البحث في الإمتثال وإحرازه الفقهي، بينما الحديث في الإحراز الأصولي بقريته أنَّ البحث في الشبهه الحكيمه.

نعم، ما ذكره من عدم جريان قاعده الملازمه في الحكم العقلي يحتاج إلى وقفه وتأمل وستعرض له مفصلاً في بحث البراءه.

وعلى أى حال: فقد اتضح ضروره التفكيك بين البعد الفقهي والأصولي في كلِّ من الإحتياط والظن والإمتثال العقلي؛ فإنَّ الكثير من الغفلات جاءت نتيجة الخلط بينهما.

### التنبيه الثالث: تعميم النتيجة بلحاظ الأسباب والموارد والمراتب

#### إشاره

ثم إنَّ الآخوند (قدس سره) حاول تعميم النتيجة بلحاظ الأسباب والموارد والمراتب، ويقصد من الأول الشهره والإجماع وخبر الواحد والظهور.

إلا أننا سنرى أنهم لا يلتزمون في الأسباب أكثر من الأسباب المعهوده في الإستنباط، أما مثل العلوم الغريبه فلا يعملون بها ومن ثمَّ ربما يقصد من الأسباب هي التي يحتمل اعتبارها.

ويقصد من الثاني الأبواب الفقهيه طراً.

ويقصد من الثالث درجه الظن الحجّه أعمّ من الإطمئنان والظن الصادق في كلِّ درجاته.

### أقسام الطريق

وهناك اصطلاحات ثلاثه أخرى في المقام:

١. الطريق الواصل بنفسه.

٢. الطريق الواصل بطريقه.

٣. والطريق غير الواصل.

والوصول وصف لاعتبار الطريق أيضاً، لا وصف الطريق فقط، ومن ثمَّ يقع السؤال أنه مع الإنسداد ما معنى كونه معتبراً؟



والجواب: المقصود من الإعتبار ما هو الواصل بتوسط طريق الإسناد لا بغض النظر عنه، فعندما نقيم دليل الإسناد تاره نتيقن باعتباره من دليل الإسناد فهو واصل بنفسه، وأخرى: واصل بطريقه في ظرف دليل الإسناد، أى أنّ دليل الإسناد لا يثبت وإنما لابدّ من إقامه طريق آخر علاوه على دليل الإسناد، وذلك الطريق إنسداد ثان وقد يتراعى إلى ثالث ورابع. أو إجماع أو قدر متيقن أو ما شاكل ذلك. ومثله يقام فى المسأله الأصوليه محضاً، وثالثه: مع فرض إقامه دليل الإسناد لا تصل لا به ولا بتوسط انسداد آخر. ومن ثمّ لابدّ من الإحتياط فيها باحتياط أصولى. وهذه الإصطلاحات أفرزتها مبان ثلاثة فصارت أقوالاً:

[ ١ ] إنّ البعض يصوغ دليل الإسناد بنحو يثبت لنا الأول.

[ ٢ ] يصاغ دليل الإسناد بنحو ثبت لنا الثانى إما بخصوصه أو مع الأول.

[ ٣ ] يصاغ دليل الإسناد بنحو يثبت لنا الثالث إما بخصوصه أو مع الأولين.

### حقيقه الحجّيه

وتوضيحه يعتمد على أنّ حقيقه الحجّيه [ الحكم الظاهرى ] ما هى؟ هل هى نظير الحكم الفقهى فى مراحل الثلاث الأساسيه [ الإنشائيه، الفعلية، التنجيز ] أو أنّ له مرحلتين [ الإنشاء، التنجيز ] والفعلية مندّكه فى التنجيز؟

ومن يبنى على الثانى لا محاله يثبت القول الأول [ وهو أنّ دليل الإسناد ينتج لنا حجّيه الطريق الواصل بنفسه ] أى أنّ الحجّيه هو خصوص الواصل بتوسط دليل الإسناد وإلا لم يكن فعلياً.

أما من يلتزم بالأول فلا- محاله أنه سيلتزم بالقول الثالث؛ لأنّ الحجّيه لم ترهن فعليتها بالوصول، ومن ثمّ يصوغ دليل الإسناد بشكل يثبت الحجّيه لكلّ طريق موجود وصل أو لم يصل. وتكون

الحجّه فعلية ومن ثمّ يمكن أن تنتجّز بالعلم الإجمالي، بخلاف من التزم بالثاني فإنّ العلم الإجمالي لا يوجب الفعلية، ومع عدم الفعلية لا يعقل التنجيز، ومن ثمّ يمتنع الإحتياط الأصولي في الحكم الأصولي.

ولا يخفى أنّ البحث المذكور لا يختص بدليل الإسناد حيث يعمّ كلّ دليل يثبت حكماً أصولياً، فدليل حجّيه الخبر هل يثبت لنا الخبر الواصل بنفسه؟

ومن ثمّ إذا فحص المجتهد بشكل تام ولم يعثر على روايه موجوده واقعاً، لا- تكون حجّيه على القول الأول، وحجّيه على القول الثالث.

كذا لو لم يبين على حجّيه خبر الثقة لفته ثمّ التفت إلى شمول الدليل له، فاعتبار خبر الثقة لم يصل إليه في تلك الفتره فعلى القول الأول ليس بحجّيه وعلى الثالث حجّيه.

فهذا البحث في الواقع عن العلاقة بين دليل المسأله الأصوليه والحكم الأصولي.

وأما الفرق الثاني فيعتمد البناء على أنّ الحجّيه ذات مرحلتين أيضاً، ولكن يمنع أن يكون الوصول التفصيلي بنفسه فقط؛ إذ يكفي الوصول التفصيلي بطريقه.

وإن شئت قل: لا ينحصر الوصول بالوصول الوجداني، وإنما يعمّ الوصول التفصيلي التبعدي. ومنه يعرف أنّ الأحكام الأصوليه قد تترامي.

بعد هذا نرجع إلى الآخوند في تعميمه النتيجة إلى الأسباب والموارد والمراتب لنستمع إلى دليله حيث يذكر وضوح تعميم النتيجة إلى الأسباب والموارد على القول بالتبعيض في الإحتياط، عدا ما يعلم من الشارع أنه لم يكتف فيها بالظن كالفروج والدماء.

وأما التعميم بلحاظ المرتبه فالمعيار عدم العسر والحرص.

أما على القول بالحجّيه [ أعمّ من الكشف والحكومه ] مع فرض أنّ النتيجة هي الحكم الأصولي الواصل بنفسه. فلا تكون النتيجة عامه لكلّ الأسباب وإنما يقتصر على القدر المتبقى وهو خبر الثقة؛

لأنه ما من قائل بالإنفتاح إلا قال بحجّيته، وما من قائل بالإنسداد إلا قبله حجّه.

نعم، يمكن التعميم بلحاظ الموارد إلا مع الدليل الخاص كالفروج والدماء، لذا يمكن التعميم بلحاظ المراتب في خبر الثقة إلا إذا حصل قدر متيقن فيقتصر عليه.

ومع فرض اختيار اعتبار الطريق ولو بطريقه فمع وجود المتيقن [ في مجال الأسباب ] الواصل بنفسه ومع وفائه بالفقه يقتصر عليه، وإلا لا بدّ من إجراء الإنسداد ثانياً أو أى دليل آخر قطعي كالإجماع كى يتوصل لطرق تعين الطرق بقدر يفى بكلّ الفقه. (١)

وأما بلحاظ المراتب والموارد فكسابقه.

ومع فرض اختيار اعتبار الطريق ولو غير الواصل فإنه يؤدي إلى الإحتياط الأصولي، لأنّ العلم الإجمالي سيكون منجزاً حينئذ.

### التنبيه الرابع: في كيفية تعقل عموم النهي عن القياس في حال الإنسداد

#### إشاره

وتقريره [ على ما في رسائل الشيخ ] أنه كيف يجامع حكم العقل

ص: ٥١٣

١- (١). [س] ماده الوفاء بالفقه جديده، فهل المقصود منها أن ما وراء المتيقن إذا كان لا يوجب العسر والحرص فالعلم الإجمالي منجز فيه ومن ثم لا بد من ظن آخر حجّه وهكذا حتى يصل الأمر إلى حاله العسر والحرص. [ج] نعم. [س] ثم إن العلم الإجمالي لما كان منجزاً والمقدمه الرابعه لم تحذف إلا المشكوك والموهوم فيبقى الظن بكلّ أشكاله منجزاً وحجّه فلم كان الإقتصار على المتيقن أولاً من ناحيه الأسباب. حتى نحتاج إلى دليل آخر للتوسعه؟ [ج] دليل الإنسداد لئيه لا إطلاق فيه، ومن ثم اتقصر على القدر المتيقن. [س] ولكن الإقتصار على القدر المتيقن في ظرف الشك أما عدم الشك فلا بدّ للإقتصار، وفيما نحن فيه نعلم ببركه دليل الإنسداد بأنّ التنجيز انحسر عن الشك والوهم وبقي في دائره الظن كله. [ج] التنجيز الذي كان للعلم الإجمالي بالأحكام والشريعه هو التنجيز الفقهي المستتبع للإحتياط الفقهي. ودليل الإنسداد لم يقلص من دائره هذا التنجيز والإحتياط فقط كى يصح ما ذكر في السؤال. وإنما استبدل الإحتياط الفقهي بالإحتياط الأصولي، ولا علم بالإطلاق فيقتصر على المتيقن لأنه لبي.



بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعه والمعصيه، ويقبح على الأمر والمأمور التعدى عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به، فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن، أو خصوص الإطمئنان لو فرض ممكناً، جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد واختفى علينا، ولا دافع لهذا الإحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص.

وبجمله: إن حكم العقل بلزوم اتباع الظن لا يقبل التخصيص [ لأن موضوعه علمه تامه له ] فكيف اشتهر القطع بخروج القياس عن عموم نتيجته دليل الإنسداد؟

وأجاب الشيخ بأجوبه كثيره، اختار منها الآخوند مجموعه وأمتنها: إن حكم العقل بلزوم اتباع الظن ليس على نسق حكم العقل بلزوم اتباع العلم، فإن الثانى تنجيزى، والأول تعليقى على مقدمات الإنسداد [ التى أحدها عدم وصول التعبد من الشارع فمع وجود التعبد لا موضوع لحكم العقل، كما هو الحال فى القياس فإن النهى عنه ضرورى. ]

والإشكال مبدئى على أن تمام موضوع الحجيه هو الإنسداد، مع أن الموضوع هو الظن مع عدم التعبد الواصل، فالتعبد بالنهى عن القياس يدل بالالتزام على وجود تعبد خاص فى الأصل العملى يلزم الرجوع إليه وأن ظنه كـ«لاظن»، فهناك علمان بتعبدين.

ويضيف الآخوند أن الأخرى أن يصاغ الإشكال بهذه الكيفيه: إن

النهى عن القياس عام شامل للإسداد وغيره، كذا الموارد الإصاحبه وغيره.

ومن هنا قد يقال: إنَّ النهى هذا يستلزم النهى عن الواقع وهو يستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال. وهذا الإشكال وجيه فى أصل النهى عن القياس، لا فى شموله للإسداد بعد الفراغ عن صحته.

وجوابه نفس جواب ابن قبه.

### إشكال آخر فى المقام

وهناك إشكال آخر فى عموم النهى عن الظن القياسى لحال الإسداد [ مع تسليمه خروج الظن المزبور عن موضوع الحكم العقلى ] يلزمه أن لا- يحكم العقل بلزوم أتباع الظنون [ المحتمل أنها منهى عنها فى الواقع ] لأنه مع تعقل مانعيه نهى الشارع عن حكم العقل، يكون احتمالاً أيضاً مانعاً عن حكم العقل. فإنَّ الظنون [ بالقياس إلى منع الشارع عنها ] على ثلاثه أنماط: نمط نهى الشارع عنه معلوم [ كالقياس ] ونمط عدم نهى الشارع عنه [ لا بالخصوص ولا بالعموم ] معلوم [ وإن كان محكوماً بعدم الإعتبار أيضاً من باب أن الأصل عدم الحجية ] ونمط نهى الشارع عنه محتمل. ففى هذا النمط لو لم يكن فى البين قدر متيقن أو كان ولم يف بالفقه، فإنَّ حكم العقل بالحجيه يكون عاماً وشاملاً له أيضاً؛ إذ احتمال المنع لا يمنع عن حكم العقل؛ لأنه مع فرض عدم وفاء الظنون الأخرى بالفقه، سترتب مقدمات الإسداد ثانيه بالنسبه إلى الظن المحتمل، المنتج لحكم العقل بتأ بلزوم الإتياع.

ولو ظهر أنها منهى عنها فى الواقع لا يؤاخذ عليها المكلف فإنَّ احتمال النهى لا يمنع من جريان مقدمات الإسداد، بخلاف العلم بالنهى فإنه يمنع من الجريان. وأما لو ظن بالنهى عنه فلا يشمله دليل الإسداد للإكتفاء بالقدر المتيقن.

### ما ذكره بعض المحققين فى الجواب عن الإشكال

ثم يتعرض الآخوند لجوابين ذكرهما الشيخ وعلق عليهما الآخوند بأنهما جوابان للإشكال على أصل النهى عن الظن لا على الإشكال على عموميته.

والجواب الأول: أن النهى عن القياس لغلبه خطئه.

والجواب الثانى: أنّ النهى إنما كان لغلبه المفسده على المصلحه.

وبالتأمل يظهر أنّ هذين الجوابين يصلحان أيضاً جواباً على إشكال التعميم؛ لأنّ العقل إنما حكم بالظن لأقربيته للواقع، فمع غلبه خطئه أو مفسدته لا يحكم العقل بحجّيته بتوسط تعبد الشارع.

### سرّ الإكتفاء على الظنون المعهودة

ثمّ ما هو السر وراء اقتصار الأعلام على الظنون المعهودة كالروايات والظهور ولم يتعدّوا إلى مثل الظنون الحاصله من المنامات والإستخارات والعلوم الغريبه؟

وجوابه: إنّ الظنون المعهودة قدر متيقن، وليس معناه اليقين باعتبارها بلحاظ ما قبل الإنسداد وإنما ما بعد ترتيب مقدمات الإنسداد.

بتقريب أنها إما ظنون خاصه قد اعتبرها الشارع، أو يقطع بشمول دليل الإنسداد لها. ومن ثمّ ترى الإنسدادى والإنفتاحى متفقين فى العمل فى الأعم الأغلب.

وجواب آخر: ما ذكره الأصولى والأخبارى فى تنبيهات القطع [ من أنّ العلم الحجّه هل يشمل ما كان متولّداً من مقدمات عقليه ] من وجود روايات متواتره تنهى عن الإستبداد بالرأى فى الوصول إلى حكم الله الواقعى، وتحصر الطريق والمصدر بالعقل البدئى والكتاب والسّنّه.

وهذه الروايات كما حصرت الطريق لحكم الله بالمعصوم كذلك حصرت الطريق للمعصوم بالروايات.

حيث جاء التعبير فى تلك الروايات «برواياتنا» مما يعنى أنّ الطريق إلى قول المعصوم (عليه السلام) ليس الجفر والمنام وإنما روايه الرواه عنهم.

ولم يستبعد المحقّق النائنى أنّ مفاد هذه الروايات تقييد الأحكام الواقعيه فى مرحله التنجيز أو الفعلية التامه بقول المعصوم [ أى إنّ

المنجّز الوحيد والمعذّر الوحيد هو قول المعصوم. ]

ومثله الإخبار عن المعصوم، كما يظهر من مطاوى كلامه.

وجواب آخر: ما ذكره الأصولى فى بحث الموافقه الإلتزاميه [ من أنّ أحد معانيها التى لاقت قبول كلّ الأصوليين فى لزومها هى التسليم لأئمة الدين وأخذ الأحكام عنهم، وهو أحد معانى ولايتهم والتولّى لهم. ]

وهذان الجوابان يفسّران السرّ فى حصر الجميع الطريق بالظنون المعتاده بما فى ذلك الإسناديون وبما فى ذلك الأصوليون، فإنهم وإن اختلفوا مع الأخباريين إلا أنّ الإختلاف لم يكن فى هذه النقطه.

### التنبیه الخامس: عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم

ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) أنّ الظن الحجّج لا يختص بالظن بالحكم الشرعى وإنما يعمّ الظن بموضوع الحكم الشرعى.

ومن أمثله: الظنون القائمه على ألفاظ الروايات [ التى هى ظنون من سنخ علم اللغه ] ويذكر الآخوند (قدس سره) أنه حتى لو لم يكن فى اللغه انسداد، فالظن حجّج عند الإسنادى، لأنه ظن بالحكم الشرعى بالواسطه.

ومن أمثله: الظنون الرجاليه فإنه حتى لو لم يتمّ البناء على الوجوه المذكوره لاعتبار قول الرجالى [ كما يظهر ذلك من الشيخ ] فإنّ الإسناد الكبير فى الفقه يكفى فى اعتبار الظنون الرجاليه؛ لأنها تحرز صغرى للظن بالحكم الشرعى.

ومثال ثالث: الظنون المذكوره فى علم الدرايه والحديث المرتبطه بكيفيه الكتب واعتبارها واختلف السنخ وكيفيه الإجازة و ما شابه ذلك.

وباختصار: كلّ الظنون المرتبطه بمقدمات الإستنباط حجّج؛ لأنها تولّد لنا ظناً بالحكم الشرعى وإن كانت هى غير معتبره فى تلك العلوم.

## التنبیه السادس: الظن فی الشبهات الموضوعیه

هل الظن فی الشبهات الموضوعیه حجّه عند الإسنادی أو لا؟

فی الکفایه نفی الحجّیه، ومن ثمّ فالظن فی الوصایا والأوقاف والإقرارات لیس بحجّه؛ إذ لا دلیل علی حجّيته إلاّ فی الأبواب التي انسَدَ فیها العلم بالموضوع الخارجی مع العلم بشدّه اهتمام الشارع بالباب أو القاعده أو المسأله كما فی النسب وبعض الأوقاف العامه.

وهذا تمام الكلام فی تنبیهاً دلیل الإسناد التي ألفت إليها الأعلام.

ص: ٥١٨

إشارة

بعد هذا نعرض للمختار في أمور ثلاث:

الأمر الأول: صياغه جديده لدليل الإنسداد

إشارة

هناك صياغه أخرى لدليل الإنسداد تمنع من وصول النوبه إلى الصياغه السائده، وهذه الصياغه مبنيه على العلم الإجمالى بنصب الطرق.

وقد سبق فى التنبيه الأول الإلفات إلى أنّ الشيخ (قدس سره) قد شكك فى جعل الشارع للطرق وحاول أن يقرب ذلك بشواهد.

ولكن لنا شواهد على وجود العلم المذكور.

الشاهد الأول

[ ١ ] إنّ لغه القانون كلغه اللسان مشتركه بين قانون السماء وقانون البشر كما تمت الإشارة إلى ذلك وبتفصيل.

[ ٢ ] من أوليات وضروريات التقنين البشرى العقلانى انقسامه إلى قوانين من سنخ القوانين الفقيهيه ومن سنخ القوانين الأصوليه، بل لا يمكن تشريع القوانين الفقيهيه من دون تشريع القانون الأصولى إلى جنبها. وذلك لأنّ طبيعه الأغراض لا يمكن التوصل لها بالتقنيات الفقيهيه فقط.

[ ٣ ] بموجب ما تقدّم يعرف أنّ الشارع قد شرّع أحكاماً أصوليه جنباً إلى جنب أحكامه الفقيهيه. (١)

ص: ٥١٩

١- (١). [س] إنّ هذا غير بيّن ولا- مبيّن، بعد أن أمكن للشارع أن يستعيز عن نصب الطرق بالعلم والعلم العادى [الإطمينان المتأخّم للعلم] وأن تكون حركه الأئمه لبثّ علومهم وحثّهم على حفظ وتدوين وتداول الحديث لأجل هذا الغرض وهو توفير قرائن متعدده بتراكمها يحصل الإطمئنان. اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ الإطمئنان يحتاج إلى جعل لأنه فى الأخير قسم من الظن [كما هو مختاركم] ولكن مع ذلك يمكن القول إنّ الشارع اقتصر على هذا الطريق فقط - ومن ثمّ لا الإنسداد وإنما انفتاح - ولم يتعدّ إلى الظنون النازله، وكلّ ما يفعله العقلاء لا يكون ملزماً للشارع. بل يمكن القول بالعلم بنصب الشارع للطريق الا أنه يمكن أن يكون الطريق هو دليل الإنسداد المثبت لحجّيه الظن شرعاً ومعه لا- دليل على وجود علم أسبق بنصب الشارع للطرق. وصرّف

تقنين العقلاء للحكم الأصولى وجرى الشارع على لغتهم لا يعنى متابعتهم فى التفاصيل وإنما فى أصل فكره تشريع الحكم الظاهرى، فلا علم إجمالى بنصب الطرق.

ومع ثبوت العلم الإجمالي بنصب الطرق، فإن كان هناك قدر متيقن فإنه يوجب انحلال العلم إليه، وليس ببعيد دعوى القدر المتيقن بالبيان المتقدم في التنبيه الثالث.

ومع عدم القدر المتيقن أو عدم وفائه بالفقه، فلا بد من ترتيب بقيه مقدمات الإسناد بالشكل المتقدم.

وبهذا انتهى الحديث في الإسناد وتبنيها، وقد تم إنجاز الحقائق التالية:

[ ١ ] تصوير الإسناد الكبروي أو تصوير الإسناد كبروياً.

[ ٢ ] إرجاع التبعض في الإحتياط الفقهي إلى الظن على الحكومه، بعد التمييز بين الإحتياط الأصولي والفقهي ومن ثم الإستقرار على الحجيه.

[ ٣ ] إرجاع الظن على الحكومه إلى الظن على الكشف، بنكته أنّ العقل غير مستقل.

[ ٤ ] إثبات عسر الإحتياط الفقهي حتى بنحو الجزئيه.

[ ٥ ] تصوير أنّ الإحتياط الأصولي عين العمل بالطرق.

[ ٦ ] تصوير وجود دليل عام على حجيه الطرق [ على فرض نصب طرق ].

[ ٧ ] تصوير الإسناد على المسأله الأصوليه.

[ ٨ ] بل إرجاع النتيجة في الإسناد الفقهي إلى الإسناد



[ ٩ ] وبالتالي فالحجّه هو الظن بالطريق، لولا القدر المتيقن وهو خبر الثقة والموثوق.

[ ١٠ ] فالحصيله: حجّيه خبر الثقة والموثوق شرعاً بالإسناد.

### الأمر الثاني: في تاريخ الإسناد

الشيخ جعل البدايه بالبهاى ارتكازاً وبذره، وبالخونسارى تفصيلاً وبلوره إلا أنا بالتبع وجدنا أنّ البذره بذرها القدماء كالطوسى والمرضى، حيث جاء فى كلماتهم تعبير «لو كان لبان»، فى مجال الإستدلال على إمضاء سيره من سير العقلاء، وهو يرجع بالتحليل إلى الإسناد.

وبقى الإسناد مرتكزاً فى كلمات الفقهاء حتى الوحيد البهبهانى الذى شيده وبنى عليه، وتبعه فى ذلك كثير ممن تأخر عنه بما فى ذلك الشيخ، فإنه وإن كان كبيراً انفتاحياً إلا أنه لإشكالات صغرويه نهج منهج الإسناد ولكن من دون تصريح.

### الأمر الثالث: فى فوائد الإسناد وسليانه إلى حدّ الخطوره

#### إشاره

مقدمه: عندما نستعرض تاريخ الفقه والفقهاء من زاويه التدوين نلاحظ أنه مرّ بمراحل:

الأولى: مرحله الأقدمين [ كالإسكافى وابن الجنيد ] وهؤلاء كما يذكر الطوسى فى مقدمه المبسوط: كانوا يتحاشون تحرير الفتوى عن الروايه فجاءت كتبهم روائيه.

ص: ٥٢١

١- (١). ولكن يبقى فرق، إذ الإسناد الفقهي ينتهى إلى التعيين بحجّيه القدر المتيقن من الظن بالحكم الفقهي، بينما بالإسناد الأصولي فينهينا إلى النتيجة بحجّيه القدر المتيقن من الظن على الظن. هذا بالإضافة إلى أن تشخيص القدر المتيقن بالخبر الثقة والموثوق لم يلبور. بالإضافة إلى عدم تصوير القدر المتيقن، إذ المذكور يظهر منه أنه من قبيل الإجماع المركب، مع أنّ المفروض تصوير أنه متيقن من نفس الدليل لقرائن.

الثانية: مرحله المتقدمين [ والتي تبدأ بالمفيد وتنتهى بابن إدريس ] وهؤلاء فى الأعمّ الأعم لم يكتبوا فيها استدلالياً وإنما اختصروا على كتب الفتوى جنباً إلى جنب كتب الروايه. وإن وجدت كتباً استدلاليه كالإنتصار والتهذيب فهى مختزله جداً.

الثالثه: مرحله المتأخرين [ والتي تبدأ من المحقق الحلّى وتنتهى بالشهيد الثانى ] وقد ظهرت فى هذه المرحله الكتب الإستدلاليه إلا أنها ليست كامله، مع اقتصار كثير منهم على كتاب واحد استدلالى والبنيه فتوائيه. وقد أخذ أعلام هذه المرحله بصياغه أدلّه لتسالمات القدماء وشهراتهم من دون أن يؤخذ منهم. ولكن المشروع لم يأت مستوعباً لعدم تكامل كتبهم الإستدلاليه.

الرابعه: مرحله متأخرى المتأخرين [ والتي تبدأ بالمقدس الأردبيلى وتنتهى إلى ما قبل الوحيد وصاحب الحدائق ] وفى هذه المرحله أخذ الفقه الإستدلالي المدوّن مجاله.

### ظاهره المرحله الرابعه

ويلاحظ فى السير الفكرى لأعلام هذه المرحله ظاهره الإشكال بل المنع للعديد من الفتاوى التى تسالم عليها الفقهاء القدماء فضلاً عما اشتهر بينهم بحجّه عدم توفّر الدليل الكافى، وأنّ ما ذكر من الأدلّه ضعيف فى الوقت الذى يجعل من تلك التسالمات مدركيه.

### تقييم تلك الظاهره

ولتقييم هذه المنحه الفكرية لابدّ من الإلتفات إلى:

[ ١ ] إنّ كميه الكتب الروائيه التى اعتمدها القدماء أكبر بكثير من الكتب الروائيه التى اعتمد عليها المتأخرون، حيث حصروا مصادرهم الروائيه بالكتب الأربعة وبعض آخر.

كذا يختلف تبويب وفهرست جمله من الكتب الروائيه القديمه جداً عن تبويب الكتب الأربعة وأمثالها المتأخره عنها.

ولا يخفى أنّ الإختلاف الكمى والتنظيمى ينعكس على طبيعه

[ ٢ ] إنّ كيفية تدريس الفقه الإستدلالي إلى زمن الشهيد الثاني كانت بالشكل التالي: قراءة الكتب الروائية من أولها إلى آخرها ودراسة فقه كلّ روايه بما هي وتحديد كلّ مفاداتها وإن كانت مختلفه السنخ ومرتبطة بمسائل متعدده.

ومن ثمّ يفهم ما ذكره المحدث النورى (قدس سره) فى فائده من خاتمه المستدرک: من أنّ بحوزته نسخه من التهذيب، عليها خطوط تلاميذ الشهيد الثاني، حيث يعنى أنهم درسوا التهذيب روايه روايه فقهاً وسنداً.

كذا يفهم ما ذكره فخر المحققين فى روايه: أنّ أباه كان قد فسّرها عند قراءة التهذيب عليه أول مرّه بشكل يختلف عن تفسيره عندما درس التهذيب عليه ثانيه.

بينما اختلفت الكيفيه من بعد الشهيد وإلى يومنا هذا حيث أنها صارت على أساس المسائل ودراسة الروايه بما هي مرتبطه بالمسأله.

ولا- تخفى إيجابيه الكيفيه الأولى حيث أنّ الباحث لا- يتأطر بإطار معين فى دراسة الروايه ومن ثمّ سيدرسها من كلّ جوانبها ويستخرج كلّ ما فيها من مفادات.

ومن هنا أمكن أن نفسّر جمله من مسلمات القدماء التى تركوها من دون استدلال: إنّ ذلك بسبب وفره الأدله المتفرقه والمتناثره هنا وهناك ووضوح النتيجة التى تم العثور عليها بسبب المنهج الدراسى المتبع آنذاك.

[ ٣ ] إنّ جمله من كتب القدماء كالإنتصار للمرتضى والخلاف للطوسى [ أعم من الكلاميه أو الفقيهيه ] لم تؤسس على أساس من الإستدلال على الطريقه الإماميه، وإنما على أساس الإستدلال الجدلى التى هي أحسن مع الآخرين بالإستفاده من القواسم المشتركه أو من مسلماتهم.

لهذا أمثاله أخذ المتأخرون بالتفكير والبحث عن أدلّه لهذه التسالمات تنسجم مع المنهج الإمامي.

ولكن الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك والمعالم، كذا السبزواري بعدهم، صنّفوا هذه التسالمات مدركيه بسبب الأدلّه مع تصورهم أنّ تمام الدليل هو ما ذكره المتأخرون أو ما وجد في كتبهم الخلافية.

المرحلة الخامسة: متأخروا الأعصار [ وتبدأ من الوحيد البهبهاني وتنتهي بالآخوند ] والوحيد قد بنى على الإنسداد بسبب الدقه المفرطه نتيجة صراعه مع الأخباريين.

وبسبب الإستناد على الإنسداد تمّ البناء على مطلق الظن المتعارف بما في ذلك الإجماع والشهره، ومن هنا تجد عناية كبيره بجميع الأقوال لتحصيل الشهره والإجماع في الدورات المطوله التي كتبت في هذه الحقبه.

وقد تركت هذه المرحله آثارها على المرحله السادسة فتجد في المتسمسك مثلاً- أنه يعتمد في موارد عديده على الإجماع والشهره، سواء في أصل الحكم أو جبر دليل أو ترجيحه أو...

المرحلة السادسة: [ وتمتاز بالتدقيق بسبب الأعلام الثلاثه، خاصه دقه المحقّق الإصفهاني التجزيئيه والتي انسحبت على تلامذته ] وكانت سمه هذه المرحله هي سمه المرحله الرابعه في موقفهم من الإجماع والشهره عدا ما ذكرناه. هذا في حاضره النجف الشريف، وأما في حاضره قم فقد بقيت ملامح المرحله الخامسة إلى يومنا هذا.

## سليات الإنسداد

بعد هذا العرض ندخل في صلب الموضوع:

إنّ تكريس المرحله الخامسة وإشباعها في البحث عن أقوال العلماء وآرائهم صار على حساب البحث المعمق في الكتاب والسنة، حيث يكتفى في كثير من المسائل على الإجماع والشهره [ والتي هي

طريق غير مباشر على الحكم الشرعى [ وإذا قدر لهذه الحالة الإستمرار فسوف تظهر شذورات فى الفقه.

## إيجابيات الإنسداد

نعم، هناك إيجابيه فى الإنسداد وهى:

[ ١ ] أحصى تسالمات الأصحاب وشهراهم فى المراحل الأربعة. وهو مهم، لأنّ أقلّ فائده يمكن أن تسجّل للإجماعات والشهراهم أنها منبهه على وجود روايات أو نكات فى الدلاله قد اعتمدها هؤلاء، ولم تسجّل لهم بسبب عدم وجود كتب استدلاليه لهم أو كيفيه دراستهم للفقه الإستدلالى وأمثال ذلك.

ومن ثمّ لا بدّ فى مثل هذه الإجماعات والشهراهم أن تكون سبباً فى لزوم الفحص للعثور على الدليل المباشر على الحكم.

[ ٢ ] إنّ فتاوى الفقهاء بمثابة الشروح للروايات، وقد أوصى العلامة ولده الفخر بالإعتناء بهذه الفائده بل المعروف عن البعض أنّ الذى لا يلمّ بأقوال الفقهاء لا يجزيه اجتهاده حتى عن نفسه. (١)

[ ٣ ] تحصيل السير المتشرعيه المتصله بالمعصوم، فربما كثير من الإجماعات والشهراهم هى فى واقعها سير متشرعيه.

## فقاها الفقيه بالتفطن على الأدلّه الإجتهاديه

ومما تقدّم يتبلور أنّ فقاها الفقيه إنما هى بالتفطن على الأدلّه الإجتهاديه وعدم الإتكاء على الأصل العملى، وكذا الإجماعات بما هى هى إلا مع الإضطرار.

فما يظهر من أعلام المرحله الخامسه [ من الإعتناء على الإجماعات والشهراهم والإكتفاء بها، وظاهره التوسع فى الأصول

ص: ٥٢٥

١- (١). [س] ولكن المفروض أنّ الإجماعات لا روايات وراءها، فكيف صورت كلمات الفقهاء شروحاً لها وبياناً لأكبر قدر من حيثياتها. [ج] هذه الفائده لمنهج المرحله الخامسه وهو استقصاء آراء الفقهاء والإعتناء بكلماتهم والتدقيق فيها.

العملية وضمور البحث في الأدلة الاجتهادية إلى حدّ أن أخذ البعض بتأسيس قواعد مستجده على الأصول العملية [ غير مقبول علمياً؛ لأنّ المفروض هو بناء الفقه على الدليل الاجتهادى بل الفقهاء المتضلعون يتسابقون في توفير أكبر قدر ممكن من الأدلة الاجتهادية إلى حدّ العلم إن أمكن. وهو منهج منطقي، فإنّ بناء القضييه على العلم أضمن لصحتها ومطابقتها للواقع من بنائها على الظن فضلاً عن الأصل العملي.

بل ألفتنا أكثر من مرّه إلى أنّ هناك تناسباً طردياً بين مقام الثبوت والإثبات فكّلما كانت القضييه أساسيه وأمّ وقاعده كانت بحاجه أكبر إلى أدله أوفر.

من ثمّ و لتفادي هذه السلبيه نلفت النظر إلى كيفية الفحص ومعرفه مظانّ المسأله من أجل العثور على دليل اجتهادى عليها. فنقول:

### مراحل الإستنباط الفقهيّه

سبق أن بيّنا مراحل الإستنباط الثمانيه، وكانت الأربعة الأخيره منها فقهيه، وهى:

المرحله الأولى: تحرير الفرض الفقهي موضوعاً ومحمولاً ومخاطباً وما إلى ذلك. وقد اعتنى السابقون بهذه المرحله اعتناء فائقاً، فى حين أهمل ذلك المتأخرون [ المرحله الأخيره ] مع أنها ضروره سيّما فى المسائل الأمّ.

وتحليل الفرض الفقهي قد يحلّ المسأله إلى مسائل من خلال تحليل الموضوع أو المحمول، ومعه سيجد الفقيه نفسه أمام منافذ متعدده لمراجعته دليل المسأله.

المرحله الثانيه: ملاحظه رصد الأقوال فى المسأله.

وقد تقدّم فائده ذلك بأنها تعدّ شروحاً للأحاديث وبياناتاً لحيثيات متعدده فى الأدله والمسأله.

بالإضافة إلى تنبيه المباحث إلى أنّ المسألة في أيّ الأبواب قد عنونت.

وتنبيه الباحث أيضاً إلى قواعد جديدة أصوليه وفقهيه مرتبطة بالمسألة علاوة على الأدلّة الخاصه.

كذا قد يتنبه إلى طوائف روايات لم يكن ملتفتاً إلى دليلتها.

بالإضافة إلى إسهام ذلك في تحرير الفرض الفقهي، ولا- فرق بين القول المستدل أو غير المستدل، إذ الثاني لما كان يعنون بعنوان كانت ذات فائده للباحث.

وقد عدّ البعض فقاهه الفقيه وبراعته في هذه المرحله.

وأما قول العامه فنرى فقهاءنا بين من يهمل مراجعتها وبين من يدعى ذلك كالسيد الفقيه البروجردى (قدس سره) بحجّه:

[ ١ ] إنّ روايات أهل البيت (عليهم السلام) وأسئله الرواه تناولت المسائل التي كانت معنونه في الأنديه العلميه آنذاك، وبالتالي فالإمام بأقوال العامه قد يساهم في معرفه خلفيات مرتكزات الأسئله ومن ثمّ سنصل إلى المرمى الدقيق للسؤال فالجواب.

وبدون ذلك لا يمكن الوصول إلى حاق فرضيه المسألة في الروايات لعدم معرفته للجوّ العلمى المحيط بالنص.

وعلى أساس هذه اللفته قسّم المسائل إلى قسمين:

المتلقاه الأصلية [ التي تمّ تلقّيها من الأئمه من خلال السؤال والجواب أو مبادره الإمام (عليه السلام) ] ومثل هذه أصلية لأنها هي الغطاء للقسم الثاني.

التفريعيه [ التي فرّعها الفقهاء بعد عصر النص. ]

وكيفيه البحث تختلف في القسمين، حيث يكفى الفحص بشكل معقول في الثانيه ولكن تحتاج إلى مداقه وصناعه كبيره. أما في الأول فهو يحتاج إلى جهد كبير وفحص مستوعب ومنه مراجعه أقوال العامه.

فعمليه الإستنباط تتركز في الدرجه الأولى في القسم الثاني،

بخلاف القسم الأول حيث تتمظهر ظاهره التبعية للنقل والإستقراء والتتبع.

[ ٢ ] إنّ هناك أدلّه مشتركه كالكتاب استدل بها العامه ومن ثمّ لا تخلو من فذلكات ولفقات ربما لم يشر إليها فى فقهنّا، ومن ثمّ لابدّ من مراجعتها كى تكون عمليه الفحص مستوعبه.

ومهما كان فهى جهود بذلت حول الكتاب وسنه الرسول (صلى الله عليه و آله) ومثل هذا مبرر للإعتناء والمراجعه.

المرحله الثالثه: مرحله تحصيل الآيات والروايات، وقد تبلور مدى تأثير المرحلتين الأولى والثانيه فى التحصيل هذا.

توصيات للمرحله الثالثه

ولكن مع ذلك تبقى توصيات من الجدير الإلتفات إليها: بادئ ذى بدء [ كما ذكر الكركى ] أنه لابدّ من الرجوع إلى آيات الأحكام.

وهى بحقّ لفته منهجيه بعد أن كان القرآن هو المحور؛ إذ سيكون الآيه قرينه على الروايات المرتبطه بنفس المضمون، كما هو العكس بل قد يساهم القرآن فى تقسيم الروايات إلى طوائف كما يتضح ذلك بالممارسه.

وللعلامه المجلسى (قدس سره) فضل السبق فى هذا المنهج [ كما يظهر من البحار. ]

بعد هذا لابدّ من الرجوع إلى الروايات المفسّره، والجوامع النبويه التى هى [ على حدّ تعبير السيّد البروجردى ] متممه للدستور، كلّ هذا قبل الدخول إلى تفاصيل الروايات.

وتوصيه ثانيه: معرفه منهج وديدن المحدّثين فى كتبهم الروائيه، إذ بعضهم قد نهج منهج التقطيع للروايات - مثلاً - وربما تواجه الباحث مسائل لا تعالج بشكل صحيح إلا بالرجوع إلى الروايه كامله.

وآخر لم يجعل كتاب الخمس فى الفروع وأنما فى أصول الكافى، ومن ثمّ تصوّر البعض أنّ الكافى خال من كتاب الخمس. وهو يعنى

ص: ٥٢٨



تعامل هذا الإنسان مع الكتب الروائية بشكل رسمى ومن دون اعتياد وألفه واستيناس.

توصيه ثالثه: عدم الإقتصار على الوسائل، ولا بدّيه الرجوع إلى الكتب الأربعة، فإن مراجعته التهذيب تعطى بصيره فى فقه الروايات، وقد لاحظنا أنّ روايه يذكرها الوسائل فى باب الطهاره ولكن التهذيب ذكرها فى الإجاره.

ومن ثمّ جاءت توصيه الآخوند أنه لا يجزى الإقتصار على الوسائل ولا تبرأ الذمه، ما لم يرجع الباحث إليها فى مظانها، بل كان يوصى حتى بمراجعته المستدرک.

وباختصار: إنّ هذه المرحله ليست عقليه وإنما هى مرحله تتبع واستقراء وفحص فلا بدّ أن يأتى مستوعباً، وهو لا يكون بالإقتصار على الوسائل، ولا ياهمال كتب العامه، ولا بالإكتفاء بالروايات دون الآيات.

وإنما لا بدّ أن يستوفى الفحص كى تكون الحصيله متكامله.

المرحله الرابعه: استحصال المفاد الفقهي من الأدلّه، وهو يتمّ عبر خطوات:

[ ١ ] تحصيل المفاد إجمالاً من الروايات والآيات.

[ ٢ ] الإتيان بكلّ القواعد المناسبه لفرض المسأله، وهو المعبر عنه فى كلماتهم بيان مقتضى القاعده الاوليّه فى المسأله.

[ ٣ ] معالجه النسبه بين الخطوتين السابقتين. وقد يسمّى بمحاوله تطبيق مفاد القواعد على مفاد الروايات.

[ ٤ ] التشقيق فى فروع المسأله [ وهو منهج الشهيد الثانى ].

وضروره الخطوه الأولى بينه، فإنه لا بدّ من دراسته فقه الروايات بعد إعمال القواعد الأصوليه فى مباحث الألفاظ، وتحليل المفاهيم التركيبيه فى الروايات.

بعد هذا يأخذ الفقيه بملاحظه القواعد الفقهيّه فى المسأله بمعزل عن الروايات ومع غضّ النظر عن الدليل الخاص.

حينئذ يخطو نحو التوفيق بين القواعد والروايات، وفي هذه المرحلة تميّز فقهاء كالشَّهيد الأول وكاشف الغطاء والثَّام، حيث أنّ القاعدة الفقهيّة تشمل أبواب متعدّده ومن ثمّ أخذ هذا النوع من الفقهاء المقارنه بين الأبواب والقواعد.

بعدها يأتي دون التشقيق للمسألة الكليّة وتصوير المسألة بصور متعدّده، وتطبيق ما توصل إليه بعد التوفيق بين الروايات والقواعد على كل شق شق.

وقد يظهر هنا عدم انسجام النتيجة مع واحده من الشقوق مما يفرض إعادة النظر في صياغه النسبه بين القواعد والروايات.

مثال ذلك: نفقه الزوجه حيث يظن للوهله الأولى أنّ موضوعها التمكين [نتيجه ظهور الروايات في ذلك] ولكن بعد تشقيق المسألة نلاحظ أنها ثابتة في حاله مرض الزوجه وسفرها الواجب، مما يعنى أنّ الموضوع ليس هو التمكين.

ومثال آخر: ما ذكره كاشف الغطاء من اللوازم الثمانيه الفاسده أو البعيده للقول بأنّ المعاطاه المقصود بها التمليك تفيد الإباحه.

وهذا المنهج يوسّع أفق البحث ودائرته، كما يوفّر قواعد جديده لم تكن متوفّره من قبل.

والحمد لله رب العالمين على إتمام هذه المباحث تقريراً لما أفاده شيخنا ونرجو منه تعالى إنجاز هذا العمل بعونه ومثّه.



مباحث الظن

الإعتبار ٧/

المنهج الصحيح فى ترتيب مباحث الأصول ٩

موقع باب الحجج ٩

صغويه مباحث الحجج لكبرى الإعتبار ١٠

السير المنهجى الصحيح لمباحث الأصول ١٠

سرّ تقديم بحث الإعتبار ١٢

المنهج المقترح فى البحث عن الإعتبار ١٤

المرحلة الأولى: البحث فى حقيقه الإعتبار ١٤

المرحلة الثانية: البحث فى الإعتبار العقلانى ١٥

النقطه الأولى: تعريف الإعتبار العقلانى ١٥

تعدد التسميات ١٦

النقطه الثانية: وجه الحاجه إلى الإعتبار العقلانى وموقعه من التشريع والعقل ١٧

النقطه الثالثه: تقسيمات الإعتبار العقلانى ١٨

الفوارق بين الإعتبار الأدبى والإعتبار القانونى ٢٢

اقتصار العامه على البُعد الأدبى ٢٣

دور علم المعانى فى علم الأصول ٢٣

مبّرات منهج الأصول السائد فى تصدير مباحث الألفاظ ٢٤

ثمره تقسيم الإعتبار إلى أدبى وقانونى ٢٤

علم المعصوم بالحكم الشرعى ٢٥

المرحلة الثالثة: فى الإمضاء الشرعى للاعتبار العقلائى ٢٦

عرض أدله الإمضاء ٢٩

الدليل الأول: درك العقل ٢٩

نقد الدليل الأول ٢٩

الدليل الثانى: دليل الإنسداد ٣٠

ساحه حجيه الاعتبارات فى ضوء دليل الإنسداد ٣١

شمول الإنسداد للاعتبارات المستجده ٣٢

رتبه دليل الإنسداد فى جنب سائر الأدله ٣٢

الدليل الثالث: العرف ٣٣

ص: ٥٣٢

ظهور الآيه في وظيفه الحاكم ٣٤

عدم دلالة الآيه على إمضاء الإعتبار ٣٥

الدليل الرابع: إنها صغريات لاعتبارات شرعيه ٣٦

مشكله هذا التصوير ٣٦

تقريب لصلاحيه الإمضاء للطبيعي ٣٦

الدليل الخامس: كونها صغريات لكبريات شرعيه ٣٩

الخبرويه الموضوعيه ٣٩

الدليل السادس: ايكال الأمر إلى العقلاء ٤٠

حقيقه الإمضاء ٤١

الفرق بين التأسيس والإمضاء ٤٢

كاشفيه السكوت عن الإمضاء ٤٣

المقصود من الإيكال ٤٤

الدليل السابع: حجيتها من باب الإطمئنان ٤٥

وقفه في هذا الدليل ٤٦

دور الإطمئنان الشخصى فى حصول النوعى ٤٦

خلل أخرى فى دليل الإطمئنان ٤٨

عدم انضباط الإطمئنان الشخصى ٤٨

حجيه الإطمئنان النوعى ٤٩

جريان سيره العقلاء على العمل بالإطمئنان الشخصى وتحليل هذه السيره ٥٠

النتائج التى انتهينا إليها من أدله الإمضاء ٥١

الإعتبار الشرعى بنحو الإقتضاء ٥١

فى الردع الشرعى وعدمه ٥٣

النقطه الأولى: الحديث عن عدم الردع فى الأصول ٥٣

النقطه الثانيه: البعد المشترك بين المسائل الأربعه ٥٤

هيمنه الكتاب والسنة ٥٥

قوه الدلاله وأهميه الحكم ٥٥

ثمرات قاعده التناسب الطردى ٥٦

ضوابط المخالفه ٥٧

النقطه الثالثه: بيان المائز بين المسائل الأربعه ٥٨

المائز بين المسأله الثانيه والمسائل الأخرى ٥٩

التناسب بين قوه دليل الردع ودرجه التجذر ٥٩

مائز المسأله الثالثه عن الرابعه ٦٠

المائز بين المسأله الثالثه و الرابعه وبين المسأله الأولى ٦٠

الإمضاء وعدم الردع ٦١

سريان الإمضاء فى عمود الزمان ٦٢

زوايا بحث إمضاء الإعتبارات العقلانيه أو ردعها ٦٢

ص: ٥٣٣

مناط الإمضاء الشرعى للإعتبار العقلانى ٦٣

فقه المقاصد ٦٥

الأصل الأولى هو الثبات ٦٦

قرائن عدم عموميه الإمضاء ٦٧

تقييم تلك القرائن ٦٧

التعبد بالظن / ٧١

معانى إقتضاء الحجّيه ٧٣

إمكان التعبد بالظن ٧٥

محاذير ابن قبه ٧٥

جواب الشيخ الأعظم عن الإشكال الأول ٧٦

جواب آخر من الشيخ ٧٦

عرض آخر من البحث ٧٧

عرض الشبهه بلسان الفخر الرازى ٧٧

الصيغه الحديثه للشبهه ٧٨

عمق الشبهه الأولى ٧٨

تقييم الجواب الأول من الشيخ ٧٨

تعليق المحقق العراقى ٧٩

تقييم الجواب الثانى للشيخ ٧٩

إتقان جواب الشيخ ٨٠

نتائج كلام الشيخ ٨١



تقييم الجواب الثالث من الشيخ ٨٣

المائز بين الجواب الثاني والثالث ٨٤

الإستدلال على رأى الشيخ (قدس سره) ٨٥

الإجابة عن الشبهه الرابعه ٨٦

صياغه أخرى للشبهه ٨٧

ردّ الشبهه ٨٧

لزوم العصمه علماً وعملاً ٨٨

تقييم جواب الشيخ المشترك عن إشكالى ابن قبه ٨٩

مناقشه صاحب الكفايه ٨٩

نقد المناقشه الثالثه ٩٠

إتقان إثاره الشيخ ٩٠

تقريب الإصفهانى لمختار الشيخ ٩٢

تعميق فى تقريب الإصفهانى ٩٣

نقد المناقشه الثانيه للآخوند ٩٤

قاعده الإمكان وليده قاعده التناسب ٩٤

ص: ٥٣٤

جريان قاعده الإمكان فى العقيدة ٩٥

الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ٩٧

الأقوال فى حقيقه الحكم الظاهرى ٩٨

التصويب والتخطئه ١٠٠

التصويب المنسوب إلى جلّ الأشاعره ١٠٠

التصويب المنسوب إلى المعتزله ١٠١

نظريه الشيخ فى الحكم الظاهرى ١٠٣

كنه المصلحه السلوكيه ١٠٤

المناقشه فى النظرية ١٠٤

جواب الشيخ عن المناقشه ١٠٤

العرض الصحيح للمصلحه السلوكيه ١١٠

نتائج العرض الصحيح ١١١

الأمر الأول: الفرق بين الصياغتين ١١١

الأمر الثانى: تصوير الإنقياد فى صورته الخطأ ١١٣

عرض نظريه صاحب الكفايه ١١٤

اختلاف كلمات الآخوند فى تفسير الحكم الظاهرى ١١٤

نتائج التفسيرات على صعيد اجتماع الحكمين ١١٥

نتائج التفسيرات على صعيد التنافى فى الإراده ١١٥

رفع التنافى بذكر حلين ١١٥

أطروحه المحقق الإصفهانى (قدس سره) فى حلّ التنافى ١١٧

حقيقه الحكم الظاهري عند الإصفهاني (قدس سره) ١١٧

اختلاف ألسنه الأدله على حجيه خبر الواحد ١١٧

وجه اتخاذ القول بجعل الحكم المماثل عند الإصفهاني ١١٨

أطروحه النائيني في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ١١٨

مقدمه في خصائص العلم التكويني ١١٩

معنى اعتبار الشيء علماً ١١٩

المائز بين الأماره والأصل المحرز ١٢١

الأصل المحرز عند الآخوند ١٢٢

مناقشه العراقي في الأصل التنزيلي ١٢٢

الإجابيه عن مناقشه العراقي ١٢٣

تقرير الشاهرودي لمبني النائيني (قدس سرهما) ١٢٤

علم تعبدى أو علم وجداني حاصل من التعبد ١٢٤

تساؤلات حول تقرير الشاهرودي لمبني النائيني ١٢٥

اعتبار الأماره حكم تكليفي ١٢٥

صياغات للتساؤل الثالث ١٢٦

ملاحظات على التساؤل الثالث ١٢٧

ص: ٥٣٥

أقسام التنزيل ١٢٧

اعتبار الأماره من أى أقسام التنزيل؟ ١٢٨

الفرق بين مصحح الجعل وأثره ١٢٩

المختار فى المسأله ١٣٠

عدم إمكان تصرف الشارع فى موضوع القضيّه العقليه ١٣٠

جواب الأعلام ١٣٠

منجزيه الإحتمال ١٣٢

ثمرات هذا المبني ١٣٢

تساؤلات حول مبني منجزيه الإحتمال ١٣٣

الفرق بين نظريه حق الطاعه ونظريه منجزيه الإحتمال ١٣٤

بيان نظريه حق الطاعه ١٣٤

المناقشه فى نظريه حق الطاعه ١٣٥

منشأ نظريه حق الطاعه ١٣٦

مدّعياتنا ١٣٧

الإستدلال على المدّعيات ١٣٨

الجمع بين إدراك العقل للبراء وإدراكه لمنجزيه الإحتمال ١٣٩

ثمرات نظريتنا ١٤٢

عود إلى شبهه ابن قبه ١٤٣

أقسام التراحم ١٤٣

التشكيك فى التنجيز ١٤٥

الحكم الصوري ١٤٥

مشكله الإسناد في الإمارات ١٤٨

الفروق بين الحكم الظاهري والتخيلي ١٤٩

الشك في الحججه ١٥٢

نظريه مدرسه الوحيد ١٥٢

نظريه أخرى ١٥٢

تحديد دائره العلم ١٥٣

مختارنا في شرط الفعلية ١٥٥

آثار الحكم الظاهري ١٥٧

أدله تعليق الحججه على العلم ١٥٧

الدليل الأول: ذكره الشيخ الأنصاري ١٥٨

مناقشه الآخوند في تقريب الشيخ ١٥٨

ملاحظه على مناقشه الآخوند ١٥٩

الحق في الإشكال على الشيخ ١٥٩

العلاقه بين حرمه الإسناد وحرمه التشريع ١٦٢

الدليل الثاني: ذكره الآخوند ١٦٢

ص: ٥٣٦

المناقشه فى الدليل الثانى ١٦٢

الدليل الثالث: ذكره الشيخ ١٦٣

ملاحظه الميرزا على الشيخ ١٦٣

تتابع الملاحظات ١٦٣

بعض الحديث حول الحكم الطبعى والفعلى ١٦٥

الحكم المطلق والحكم الحثى ١٦٦

جريان استصحاب عدم الحجّيه من دون محذور تحصيل الحاصل ١٦٩

الدليل الرابع: جريان البراءه فى الحجّيه عند الشك فيها ١٧٠

عدم لغويه تنجّز المنجّز ثانياً ١٧١

معنى التداخل الكبير ١٧١

التداخل الصغير ١٧٢

معنى اشتداد التنجيز وعدم اشتداده ١٧٢

التعذير مثل التنجيز يقبل الإشتداد ١٧٣

الدليل الخامس: دلالة البدائل على عدم حجّيه المشكوك ١٧٦

ويلاحظ على هذا الدليل ١٧٦

الدليل السادس: التمسك بالآيات الناهيه عن العمل بالظن ١٧٧

الفرق بين الشك فى الخاص والشك فى الحاكم ١٧٨

جواب النائينى (قدس سره) ١٧٨

جواب السيّد الخوئى (رحمه الله) ١٧٨

جواب السيّد الصدر (قدس سره) ١٧٨

مختارنا فى الجواب ١٧٩

الظهورات / ١٨١

تمهيد ١٨٣

أصعده البحث فى الظهور ١٨٣

أقسام الظهور ١٨٤

أنواع القرائن ١٨٤

دور علم اللغة والنحو والبلاغه فى شؤون الكلام ١٨٥

فهم النص فى ظلّ دراسه ظروف النص ١٨٦

خارطه الظهورات فى نظام الشيخ ١٨٧

المقام الأول: البحث فى حجّيه الظهور ١٨٩

منشأ حجّيه الظهور ١٨٩

معنى تقنين العقلاء ١٨٩

حجّيه الظهور من باب الضروره الفطريه ١٩٠

توجيهً لناجزيه دلالة الظهور القطعيه فى المدلول التصورى ١٩١

ص: ٥٣٧

الدلالة التعليقيه فى المدلول التفهيمى والجدى ١٩١

أى ظاهر هو الحجّه؟ ١٩٣

حجّيه الظهور العرفى ١٩٣

حجّيه الظهور الدقى ١٩٤

المقام الثانى: تحديد دائره حجّيه الظهور عند المحقق القمى ١٩٨

التفصيل بين من كان فى عصر النص وبين من لم يكن ١٩٨

التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد ١٩٨

حجّيه الظن الشخصى ١٩٩

بعض موانع الوصول إلى الظهور ٢٠٠

موجز عوامل العجز عن الوصول إلى ظهور النص الدينى ٢٠١

ملاحظات على حجّيه الظهور ٢٠٢

تأثير البيئه على فهم النص ٢٠٢

تأثير الجوّ الذهنى على فهم النص ٢٠٤

تأثير العلوم على فهم النص ٢٠٤

تأثير معرفه الموضوع على فهم النص ٢٠٤

تأثير اختلاف الآراء فى فهم النص ٢٠٥

تفسير ظاهره الإختلاف ٢٠٥

تأثير العلوم فى معرفه الدينيه ٢٠٦

لا رأى يمثّل الحقيقه ٢٠٧

نتائج تلك المؤاخذات ٢٠٨



تهيئه للجواب عن الملاحظات ٢٠٩

عرض الأجوبه ٢١١

الجواب الأول: معطيات الاختلاف ٢١١

الاختلاف عبور عن حدود السداجه فى إدراك الواقع ٢١٢

الجواب الثانى: هو النقض ٢١٣

الجواب الحلى ٢١٤

الجواب الثالث: ظهور بطون القرآن تدريجياً ٢١٥

بين حدّين: الشك واليقين ٢١٦

ثبات معرفه الواقع ٢١٦

التردد مع وجود الدليل وكذا الرفض من دون دليل غير منهجى ٢١٧

الجواب الرابع: الاختلاف دليل على وجود ميزان للفهم ٢١٨

الجواب الخامس: تأثير البيئه فى قراءه النص ٢١٩

فى جانب الموضوع ٢١٩

فى جانب المحمول ٢٢٠

التخطئه فى الجملة لا بالجملة ٢٢٠

دور العلوم فى تشكيل قرينه الفهم ٢٢١

ص: ٥٣٨

دور المعرفة البشريه فى مستوى المراد الجدى ٢٢١

الجواب السادس: المعرفة ليست على وزان واحد ٢٢٢

تغاير شاكلة الإعتبارات ٢٢٢

الظاهر والباطن فى كلام الله على مقتضى السنه الكونيه ٢٢٤

الجواب السابع: التقطيع والنقل بالمعنى ٢٢٥

عدم وجاهه بعض التفاصيل ٢٢٦

دعوى الإنصراف من دون دليل ٢٢٧

الظن الشخصى فى حججه الظهور ٢٢٨

المقام الثالث: حججه ظواهر الكتاب ٢٣٠

الآراء حول ظواهر الكتاب ٢٣٠

العلاقه بين الكتاب والسنه ٢٣٠

شواهد الأخباريين ٢٣١

شواهد العلامه الطبائى ٢٣٤

رأى العلامه فى المتشابه ٢٣٥

افتراق نهج القرآن عن نهج المحاورات العرفيه ٢٣٦

النقطتان الهامتان فى تفسير القرآن عند العلامه ٢٣٧

المعنى الصحيح للروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى عند العلامه ٢٣٧

شواهد لنظريه العلامه ٢٣٨

تلخيص النظرية ٢٣٩

ملاحظات على العلامه ٢٣٩

أولاً: دور المعلم في إراءه الطريق ٢٣٩

تفسير القرآن بالقرآن يحتاج إلى عصمه الفهم ٢٤٠

ثانياً: فهم خفايا القرآن يحتاج إلى الإحاطه بمراتب الخلقه ٢٤٠

ثالثاً: قول النبي (صلى الله عليه و آله) في عرض القرآن من حيث الحجّيه ٢٤١

رابعاً: أقسام الروايات الوارده في ذيل الآيات ٢٤٣

نظريه العلمانيين ٢٤٤

جدور النظرية في كلمات العرفاء ٢٤٤

ملاحظات على الصياغه العرفانيه ٢٤٥

نظريه السيد البروجردى ٢٥٤

السنة ناظره إلى القرآن ٢٥٤

تصوّر المعيه على صعيد الحجّيه ٢٥٥

دليل صياغه المعيه ٢٥٦

آثار نظريه المعيه ٢٥٨

العلاقه بين الكتاب والسنة والعقل ٢٥٩

ضروره الرجوع إلى الظن ولو غير المعبر منه ٢٦٢

تحصيل التواتر المعنوى في روايات المعارف ٢٦٤

ص: ٥٣٩

المقام الرابع: البحث في تواتر القراءات القرآنية وعدمه ٢٦٧

سرّ البحث في تواتر القراءات ٢٦٧

التشكيك في تواتر القراءات من السيد الخوئي (قدس سره) ٢٦٧

تقويه تواتر القراءات ٢٦٨

أربع نقاط لبيان الحقّ في المسألة ٢٦٩

قطعيه القرآن سنداً ومتناً لا دلالة ٢٦٩

اختلاف القراءات لا يستلزم التحريف ٢٧٠

تأثير اختلاف القراءات في الدلالة ٢٧٠

مناشئ اختلاف القراءات ٢٧١

بطون القرآن ٢٧٢

نتيجة النقاط الأربع عدم إثبات تواتر القراءات ٢٧٣

دعوى الإجماع والمناقشه فيها ٢٧٤

بيان المختار ٢٧٥

حصول إمضاء القراءات في زمن الأئمة (عليهم السلام) ٢٧٦

الإمضاء ظاهري ٢٧٦

ثمره بحث تواتر القراءات ٢٧٧

المقام الخامس: الأصول اللفظية ٢٧٨

معنى الأصل اللفظي ٢٧٨

الأصل اللفظي هل هو تعبدى أم لا؟ ٢٧٨

ثمره هذا البحث ٢٧٩

استخدام لغة القانون في الشرع ٢٧٩

المراد من الإمضاء في باب المعاملات ٢٨٠

ضروره الإلمام بالمبادئ التصوريه القانونيه ٢٨٠

أقسام الأصول اللفظيه ٢٨١

مرجع الأصول اللفظيه ٢٨٢

بيان الإصفهاني لعدم التعارض بين الأصول اللفظيه ٢٨٢

تعميم الإشكال إلى كلّ الجعول العقلانيه ٢٨٣

ملاحظات على الإصفهاني ٢٨٤

وجه حجّيه الأصول اللفظيه ٢٨٥

شرط حجّيه الأصول اللفظيه ٢٨٥

المقام السادس: حجّيه قول اللغوى ٢٨٧

أهميه هذا البحث ٢٨٧

تعميم البحث لكلّ علوم الأدب ٢٨٧

مهّمه اللغوى ٢٨٧

عدم اعتناء اللغويين بذكر السند ٢٨٨

أدلّه حجّيه قول اللغوى وتقييمها ٢٨٩

ص: ٥٤٠

معنى الإطمئنان الشخصي ٢٩١

الأمارات العقلانيه المستجده ٢٩٢

تخريج أصولي لحجيتها ٢٩٣

إمضاء الشارع هل يكون للكبرى أو للصغرى؟ ٢٩٣

شواهد داله على إمضاء الكبرى ٢٩٤

تأثير إحراز الملاك في الإمضاء ٢٩٦

حجيه قول اللغوى من باب أنه من أهل الخبره ٢٩٧

الإمضاء ليس للإذعان بل لمنشأه ٢٩٩

الخطأ في تعبير الإطمئنان الشخصي ٢٩٩

قانون العقلاء شريعته كامله ٣٠٠

وجه إمضاء الكبرى من خلال الصغرى ٣٠٠

أصناف سير العقلاء ٣٠٣

الإجماع / ٣٠٥

نقاط تمهيديه فى الإجماع ٣٠٧

الأولى: سرّ اختصاص البحث بالإجماع المنقول بخبر الواحد ٣٠٧

الثانيه: دور المعصوم فى حجيه الإجماع ٣٠٨

الثالثه: ما هو المنكشف بالإجماع؟ ٣٠٩

الرابعه: الإجماع فى الإستعمالات المختلفه ٣١٠

الخامسه: الإجماع القولى والعملى ٣١١

السادسه: الإجماع منشأ خاص أو منشأ عام؟ ٣١١

السابعه: رتبه الإجماع فى الحجّيه ٣١١

وراء كلِّ إجماعٍ دليلٌ ٣١٢

الثامنه: الإجماع الكاشف عن السبب أو المسبب ٣١٣

الإجماع المحصّل ٣١٤

أدلّه حجّيه الإجماع المحصّل بمعنى الإتفاق وتطابق الآراء بعضها مع البعض الآخر ٣١٤

قاعده اللطف ٣١٥

مناقشه السيّد المرتضى فى قاعده اللطف ٣١٦

دليل تراكم القرائن ٣١٧

شروط كشف الإجماع عن وجود نص خفى علينا ٣١٨

قرائن تزيد درجه الكشف المزبور ٣١٩

كاشفيه الإجماع عن السيره ٣٢٠

الحس الفقهي ٣٢١

موانع تضعف من درجه الكشف المزبور ٣٢١

إعمال النظر من المتقدّمين ٣٢٢

ص: ٥٤١

تكافؤ القرائن الموجبه للتقويه أو للتضعيف ٣٢٤

التمسك بالروايات ٣٢٤

هل يمكن الاستدلال على حججه الإجماع بخبر الواحد؟ ٣٢٥

الترتب بين الحجج ٣٢٦

ضروره التناسب بين الدليل وبين المدعى ٣٢٧

ضروره التناسب بين مقام الثبوت وبين مقام الإثبات ٣٢٧

لا يمكن إثبات حججه الإجماع السنّى بروايه ٣٢٨

الإجماع المنقول بخبر الواحد ٣٣٠

شرط حججه خبر الواحد ٣٣٠

ما هو دليل توفّر الشرطين فى حججه الخبر؟ ٣٣١

رأى الشيخ الأعظم (رحمه الله) ٣٣١

عويصه فى حججه الخبر الناقل للإجماع ٣٣٢

تسريه العويصه إلى موارد أخرى ٣٣٣

حلّ العويصه فى تلك الموارد ٣٣٣

حلّ العويصه فى نقل الإجماع ٣٣٤

التفصيل هو المختار ٣٣٥

تنبيهات بحث الإجماع ٣٣٦

الشهره / ٣٣٩

مصّبّ البحث ٣٤١

أقسام الشهره ٣٤٢



أدله حججه الشهره وتقييمها ٣٤٣

عدم دلالة المقبوله على الحججه المستقله للشهره الفتوائيه ٣٤٥

دعوى وحده الملاك فى حججه الخبر وحججه الشهره الفتوائيه ٣٤٦

أدله عدم حججه الشهره ٣٤٧

( ١ ) استدلال النراقى على عدم حججه الشهره ٣٤٧

ملاحظه نقديه من النراقى ٣٤٧

إجابه عن إشكال النراقى ٣٤٨

ملاحظه أخرى على الإستدلال ٣٤٨

وجاهه إستدلاله ٣٤٨

( ٢ ) القول بحججيتها يستلزم عدم حججيتها ٣٤٨

( ٣ ) عدم إمكان إثبات حججيتها بروايه واحده ٣٤٩

جابرته الشهره وكاسريتها ٣٥٠

تغاير ماهيه الشهره الروائيه والعملية مع ماهيه الشهره الفتوائيه ٣٥٠

معنى الجبر ٣٥٠

ص: ٥٤٢

عدم الملازمه بين الحجّيه المستقله وغير المستقله ٣٥١

معنى حجّيه الشهره ٣٥٢

تقريب لجابريه الشهره ٣٥٢

متعلّق الجبر والكسر ٣٥٣

خبر الواحد / ٣٥٧

نقاط تمهيديه ٣٥٩

النقطه الأولى: أقسام الخبر ٣٥٩

الخبر المتواتر ٣٥٩

التواتر المعنوى ٣٦٠

الخبر المستفيض ٣٦١

درجات التواتر ٣٦١

التواتر متكفل لتأمين الطريق وأجنبى عن المضمون ٣٦٢

الخبر الضعيف ٣٦٢

أحكام الخبر الضعيف ٣٦٢

الخبر المدسوس ٣٦٤

النقطه الثانيه: تخريجات العمل بروايات الكتب الأربعة ٣٦٤

النقطه الثالثه: الفرق بين درجات الحكايه ( الروايه والفتوى والحكم ) ٣٦٥

تقريبٌ لحجّيه الخبر الحسى ٣٦٧

النقطه الرابعه: مراحل عمليه الاستنباط ٣٦٧

النقطه الخامسه: جهات البحث عن حجّيه الخبر ٣٦٩

النقطة السادسة: تقسيمات الحديث الأربعة ٣٧٠

أهميه تلك التقسيمات ٣٧١

بركات تلك التقسيمات ٣٧٢

النقطة السابعة: وجوب حفظ الدين على صعيد العلم والعمل ٣٧٢

أدله المانعين ٣٧٤

الدليل الأول: الكتاب العزيز ٣٧٤

الدليل الثاني: طوائف من الروايات ٣٧٤

الدليل الثالث: الإجماع ٣٧٥

الدليل الرابع: العقل ٣٧٥

أدله المثبتين ٣٧٧

الدليل الأول: القرآن الكريم ٣٧٩

الآيه الأولى: آيه النبأ ٣٧٩

سبب نزول الآيه ٣٧٩

وقفه مع مفردات الآيه ٣٨٠

ص: ٥٤٣

شرط الدلالة على المفهوم ٣٨٠

الإستدلال بمفهوم الشرط ٣٨٠

المناقشه الأولى فى هذا التقريب ٣٨١

التفكيك بين الشرط والموضوع ٣٨٢

ثمرات تقسيم القيود ٣٨٣

الفرق بين الشرط والموضوع ٣٨٣

تقريب آخر للإستدلال بالشرط ٣٨٤

المناقشه فى التقريب ٣٨٥

أنماط الموضوعات التركيبية ٣٨٥

ثمره هذا التقسيم ٣٨٦

تقريب لعدم المفهوم للجمله الشرطيه ٣٨٦

جواب عن هذا التقريب ٣٨٧

ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه فى الجمله ٣٨٨

العلاقه بين الموضوع والشرط إنضماميه فيثبت المفهوم ٣٨٨

المناقشه الثانيه فى الإستدلال بآيه النبأ ٣٨٩

ملاحظات على هذه المناقشه ٣٩٠

هل المعالجات القانونيه تكفى فى حلّ التعارض فى الأدلّه المتصله؟ ٣٩١

ملاحظه الصدر على النائينى ٣٩٢

نقد ملاحظه الصدر ٣٩٣

المناقشه الثالثه فى الإستدلال بآيه النبأ ٣٩٥

ملاحظات على هذه المناقشه ٣٩٦

المناقشه الرابعه فى الإستدلال بآيه النبأ ( الخبر مع الواسطه ) ٣٩٧

حلول لهذه المناقشه ٣٩٨

حلّ الشيخ الحائرى ٣٩٩

ملاحظه على حلّ الحائرى ٣٩٩

حلّ الآخوند ٤٠٠

الحلّ المختار ٤٠٢

الإستدلال على الحجّيه بمفهوم الوصف ٤٠٣

الإستدلال على الحجّيه بمفهوم التحديد ٤٠٣

التقريب الآخر لدلاله الآيه ٤٠٤

دائرته حجّيه خبر العادل؛ لسانه أو أعماله؟ ٤٠٥

الفرق بين التبيين والطرح ٤٠٦

معنى وجوب التبيين ٤٠٦

الآيه الثانيه: آيه النفر ٤٠٧

تقريب الإستدلال ٤٠٧

مجموعه من الإشكالات على الإستدلال بآيه النفر ٤٠٨

ص: ٥٤٤

الإشكال الأول: المناقشه فى معنى لعلّ ٤٠٨

تقييم الإشكال ٤٠٨

الإشكال الثانى: كيفيه ترتب الحذر على الإنذار ٤٠٨

تقييم الإشكال ٤٠٩

الإشكال الثالث: لابدّ من علم المنذر ٤١٠

تقييم الإشكال ٤١٠

الإشكال الرابع: عدم صدق الإنذار على الروايه ٤١١

الإشكال الخامس: الآيه تثبت حجّيه الفتوى لا الروايه ٤١١

لا فرق بين الفتوى والروايه فى زمن النص ٤١١

الإشكال السادس: عدم حجّيه الظن فى الأصول ٤١٣

المختار فى تقريب الاستدلال وحلّ المناقشات ٤١٣

استفاده الإمضاء من الكلّى فوقانى ٤١٥

الإستدلال بالأولويه فى آيه نفر ٤١٥

جواب الإشكال الرابع ٤١٦

جواب الإشكال الخامس ٤١٦

جواب الإشكال السادس ٤١٧

الجواب عن الجهه المشتركه فى الإشكالات ٤١٧

موضوع الحجّيه هو الفهم العام للدين ٤١٨

الآيه الثالثه: آيه الكتمان ٤١٩

تقريب الإستدلال ٤١٩

المراد من (ما بيناه للناس) ٤٢٠

عرض الإشكالات على تقريب الاستدلال ٤٢٠

الإشكال الأول: الكتمان لا يتحقق في مضمون خبر الواحد ٤٢٠

تقييم الإشكال ٤٢٠

الإشكال الثاني: عنوان (في الكتاب) لا يشمل الروايات ٤٢١

تقييم الإشكال ٤٢١

الآية الرابعة: آية الذكر ٤٢١

التقريب الإجمالي ٤٢٢

عرض الإشكالات ٤٢٢

الجواب عن الإشكالات ٤٢٣

فرق آية الذكر مع آيتي النفر والكتمان ٤٢٤

الشارع تكلم بلغه العقلاء ٤٢٤

الآية الخامسة: آية الأذن ٤٢٥

التقريب الإجمالي لدلاله الآيه ٤٢٥

المناقشه في دلاله الآيه ٤٢٦

تقويه دلاله الآيه بروايتين ٤٢٦

ص: ٥٤٥

عدم دلالة الروايتين على المدعى ٤٢٧

الدليل الثاني: السنه ٤٢٩

إجمال ما ذكره الأعلام ٤٢٩

ملاحظات عامه على ما ذكره الأعلام ٤٢٩

تقييم الملاحظه ٤٣٠

عرض طوائف الروايات ٤٣١

خلاصه الإستدلال بهذه الطوائف ٤٣٣

حدود حجّيه الخبر بحسب الأخبار ٤٣٤

مفاد الصحيحتين ٤٣٥

روايه عبد العزيز بن المهتدى ٤٣٥

المناقشه فى روايه عبد العزيز ٤٣٧

صحيحه الحميرى ٤٣٨

روايه إسماعيل بن الفضل الهاشمى ٤٤٠

الدليل الثالث: الإجماع ٤٤١

تدافع دعوى الشيخ والسيد فى هذا الإجماع ٤٤١

ما ذكر فى حلّ هذا التدافع ٤٤٢

الإلفات إلى نكته مهمه ٤٤٣

الشك فى التدليس على الثقة ٤٤٤

الدليل الرابع: السيره ٤٤٧

العلاقه بين التقنين الشرعى والبشرى ٤٤٧



تميز سيره المتشرعه عن سيره العقلاء ٤٤٨

تصادقُ السيرتين في مورد ٤٤٩

تقرير دليل سيره المتشرعه لإثبات حججه الخبر ٤٤٩

أقسام السيره العقلانيه ٤٥٠

فائده التقسيم ٤٥٠

وجود السيره على العمل بخبر الثقة ٤٥١

عدم حججه الخبر الموثوق بصدوره بالوثوق الشخصى ٤٥٢

دعوى رادعيه الآيات (الناهيه عن الظن) عن السيره ٤٥٣

ردّ الدعوى ٤٥٣

حكومه السيره على الآيات الناهيه ٤٥٥

تناسب الردع مع المردوع ٤٥٦

كون الشارع رئيس العقلاء ٤٥٨

قضيه الدور في الرادعيه ٤٦٠

تصنيف الآيات الناهيه عن الظن ٤٦٤

العلاقه الثبوتيه بين التقنين الشرعى والعقلاني ٤٦٦

الفوارق بين العموم الفوقانى وما دونه من العمومات ٤٦٧

ص: ٥٤٦

الوجه في تفسير العلاقة الثبوتية بين التقنينين ٤٦٨

الدليل الخامس: العقل ٤٧٢

الكشف والحكومه ٤٧٤

تنبيهات تتعلق بخبر الواحد ٤٧٨

التنبيه الأول: حججه خبر الثقة أو الموثوق به؟ ٤٧٨

تعريف الخبر الموثوق به ٤٧٨

الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به ٤٧٨

ثمره وجود الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به ٤٨١

التنبيه الثاني: حججه الخبر أو عدم حججته في الاعتقادات ٤٨٢

أهميه المسأله وغموضها ٤٨٢

أدله المانعين ٤٨٣

المختار في المسأله ٤٨٥

الفارق بين الحكم الفقهي والأصولي ٤٨٥

الجهه الأولى: تصوير الحكم الفقهي ٤٨٥

القوى الثلاثة للنفس ٤٨٦

الايمان هو الفعل الإختياري ٤٨٧

إمكان التعبد في الايمان ٤٨٧

شبهه الدور في وجوب الفحص في النبوه ٤٨٩

شبهه لغويه الحكم الفقهي بعد وجود حكم العقل في التوحيد ٤٩٠

الجهه الثانيه: الحكم الأصولي ٤٩١

حقيقه التعبد بالظن فى العقائد ٤٩٢

البحث فى المقتضى ٤٩٣

البحث فى المانع ٤٩٤

التنبية الثالث: كيفية تخريج الخبر الحسن والقوى ٤٩٤

وجه العمل بخبر الحسن ٤٩٧

درجات الإحراز لصفات الراوى ٤٩٨

أصاله العدالة ٤٩٩

حسن الظاهر مغاير للعدالة ٤٩٩

أدله أماريه حسن الظاهر ٥٠٠

عدّه ملاحظات ٥٠٤

التنبية الرابع: حجّيه خبر الواحد أو عدم حجّيته فى الموضوعات ٥٠٤

عدم حجّيه خبر الواحد فى الموضوعات عند القدماء ٥٠٤

المختار فى المسأله ٥٠٤

تقريب المستمسك ٥٠٨

التنبية الخامس: فى جبر الضعيف بالشهره العمليه والفتوائيه وكسر الخبر الصحيح بهما ٥٠٩

ص: ٥٤٧

الآراء في المسأله ٥٠٩

في جبر الشهره العمليه ٥٠٩

المناقشه في رأى السيد الخوئى (قدس سره) ٥١٠

أدلّه جابريه الشهره وتقييمها ٥١١

في جبر الشهره الفتوائيه ٥١٢

إعراض المشهور عن الخبر الصحيح ٥١٣

جبر الدلاله وكسرها بالشهره ٥١٤

التنبيه السادس: في حلّ شبهه الدس في أخبار الإماميه ٥١٦

حلّ شبهه الدس ٥١٦

التنبيه السابع: في ضروره معرفه اصطلاحات علم الحديث ٥١٨

الضعيف والمدسوس ٥١٨

الصحيح والمعتبر ٥١٩

الرؤيه المجموعيه ٥٢٠

التنبيه الثامن: أدله حجّيه الخبر هل تشمل الجانب العلمى أيضاً؟ ٥٢٢

حجّيه الظن المطلق / ٥٢٥

من فوائد هذا البحث ٥٢٧

أدلّه حجّيه الظن المطلق ٥٢٩

الدليل الأول: وجوب دفع الضرر المحتمل ٥٢٩

التحقيق في الظن بالعقوبه الأخرويه ٥٢٩

التحقيق في المسأله ٥٣٠

التحقيق فى الضرر الدينوى ٥٣٣

تفويت المصلحه هل هو ضرر؟ ٥٣٤

الدليل الثانى: رجحان العمل بالظن ٥٣٥

الدليل الثالث: ما ذكره صاحب الرياض ٥٣٦

الدليل الرابع: دليل الإسداد ٥٣٦

مقدمات دليل الإسداد ٥٤١

ترميم المقدمات ٥٤١

التحقيق فى المقدمه الأولى ٥٤٤

التحقيق فى المقدمه الثانيه ٥٤٨

التحقيق فى المقدمه الثالثه ٥٤٨

آراء الأساطين فى هذه المقدمه ٥٤٩

المنشأ الشرعى لتنجيز العلم الإجمالى ٥٥٢

الصياغه الأولى ٥٥٢

الصياغه الثانيه ٥٥٤

الصياغه الثالثه ٥٥٤

ص: ٥٤٨

الدليل على الصياغه الأولى ٥٥٦

أدله الصياغه الثالثه ٥٥٧

الصياغه الرابعه ٥٥٨

التحقيق فى المقدمه الرابعه ٥٦٢

إشكال وجواب ٥٦٢

مؤاخذه على التبعض فى الإحتياط ٥٦٥

بيان الفرق بين التبعض فى الإحتياط والظن على الحكومه ٥٦٦

بيان المائز بين الإحتياط الفقهى والأصولى ٥٦٩

إبطال الإحتياط وسائر الخيارات الأخرى عدا الظن ٥٧٣

قاعده الحرج الثانيه ٥٧٥

أدله القاعده ٥٧٦

إبطال البراءه وسائر الأصول النافيه ٥٧٩

إبطال الأصول المثبتة ٥٧٩

إبطال القرعه ٥٨٠

إبطال الرجوع إلى من يرى الإنفتاح ٥٨١

فى المقدمه الخامسه ٥٨٢

تنبيهات الإنسداد ٥٨٣

التنبيه الأول: الظن بالطريق والظن بالواقع ٥٨٣

دعوى الإختصاص بالظن الواقع أو بالظن بالطريق ٥٨٣

منشأ توهم الإختصاص بالظن بالواقع ٥٨٤

منشأ توهم الإختصاص بالظن بالطريق ٥٨٤

وجود القدر المتيقن في العلم الإجمالي بنصب الطرق ٥٨٥

عبارة غامضة لصاحب الكفايه (قدس سره) ٥٨٦

شرح الحائري (قدس سره) ٥٨٧

شرح آخر لكلام الآخوند (قدس سره) ٥٨٩

درجات إراءه العلم الإجمالي عن الواقع ٥٩٠

استدلال هدايه المسترشدين لاختصاص نتیجه الإنسداد بالظن بالطريق ٥٩١

تبين استدلال صاحب الحاشيه (قدس سره) ٥٩٢

التنبيه الثاني: الكشف والحكومه ٥٩٥

التنبيه الثالث: تعميم النتيجة بلحاظ الأسباب والموارد والمراتب ٦٠٠

أقسام الطريق ٦٠٠

حقيقه الحجّيه ٦٠١

التنبيه الرابع: في كيفية تعقّل عموم النهي عن القياس في حال الإنسداد ٦٠٤

سرّ الإكتفاء على الظنون المعهوده ٦٠٧

التنبيه الخامس: عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم ٦٠٨

ص: ٥٤٩

التنبیه السادس: الظن فی الشبهات الموضوعیه ٦٠٩

المختار فی دلیل الإنسداد ٦١٠

الأمر الأول: صياغه جدیده لدلیل الإنسداد ٦١٠

الشاهد الأول ٦١٠

الشاهد الثاني ٦١١

الأمر الثاني: فی تاریخ الإنسداد ٦١٢

الأمر الثالث: فی فوائد الإنسداد وسلبیاته إلى حدّ الخطوره ٦١٣

سلبیات الإنسداد ٦١٦

ایجابیات الإنسداد ٦١٧

فقاهاه الفقیه بالتفطن علی الأدلّه الإجتهاديه ٦١٨

مراحل الإستنباط الفقیهیه ٦١٩

الفهرست / ٦٢٥

ص: ٥٥٠



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

